

論自由

(英)約翰·密尔著

商务印書館

VISIT…

LANZAROTE

Caliente.com

405377


2 021 8048 8

論 自 由

(英) 約翰·密尔著
程 崇 华 譯





商 务 印 書 館
1959年·北京

John Stuart Mill

ON LIBERTY

London
George Routledge & Sons, Ltd
New York; E. P. Dutton & Co

商务印書館出版
北京东总布胡同10号
(北京市書刊出版業營業許可証出字第107号)
新华書店总經售
北京京华印書局印裝
統一書号: 3017·11

1959年3月初版 開本 $850\times1168\ 1/32$
1959年3月北京第1次印刷 字數: 111千字
印張: $4\frac{5}{16}$ 印數: 1—4,550册
定價(9)¥0.60

重印"論自由"序言

約翰·斯圖亞特·密尔（John Stuart Mill, 1806—1873）是十九世紀英国的一个唯心主义哲学家、邏輯学家、經济学家，資产阶級自由主义的典型代表人物之一。他接受了柏克萊、休謨、他的父亲詹姆斯·密尔、边沁以及孔德等人的影响。除"論自由"(1859)之外，他的主要著作还有"邏輯体系"(1843)、"政治經济学原理"(1848)、"論代議制政府"(1861)、"功利主义"（1863）以及"威廉·哈弥尔頓哲学的批判"(1865)等等。

"論自由"这本書是代表密尔的急进自由主义思想的主要著作，同时它也是体現十九世紀五十年代到六十年代間英国資产阶級的要求的。那时英国的資产阶級在政治上已經取得政权并巳巩固了自己的統治；在經济上，資本主义已經發展到成熟阶段，并开始向壟断資本主义过渡。在国內，資产阶級要求进一步扫除封建势力的殘余，扩大統治权；在国外，一方面要求保持前几个世紀夺取到手的广大殖民地，另一方面还要求无限制地向外扩張，以便开拓更多的殖民地，攫取并壟断世界的原料和市場。总之，当时英国資产阶級的主要思潮是在自由主义的口号下，要求破除一切障碍，实行自由竞爭，自由貿易，以便为所欲为地追求利潤。密尔的"論自由"，恰恰就是这种追求利潤的狂热的呼声。尤其是，密尔并不是單純地、消極地提出要求，而是积極地从理論上加以論証，美其名曰爭取"自由"，这就給了貪婪无饜的資产阶級以"理論的"根据，鼓舞了他們更为"理直气壮"地干那唯利是圖的勾当。

"論自由"这本書还有另一方面的作用也是不容忽視的。十九

2ı6/1365

世紀中叶以后随着英国机器工业和資本主义生产的大大發展，英国国内的阶級关系也發生相应的变化。在19世紀五十年代，在英国的工会运动中，本来是自由主义占优势的时代，工会領袖还只是自由党的附屬品。与此同时，科学社会主义思想已經在无产阶級中間开始傳播。当1859年密尔發表"論自由"一書时，偉大的"共产党宣言"已經發表十年以上。在欧洲，包括英国在内，工人运动已經有了革命化的傾向。自由主义就蛻化成資产阶級的官方思想体系。当时，与馬克思主义进行斗爭成为自由主义的主要目的——引誘无产阶級放弃反对資产阶級的斗爭的目的。显然，密尔的"論自由"是为这个目的服务的。

如果用一句簡單的話来概括密尔全部思想的实質，那就应該說他是一个折衷主义者。这是由他生活的时代和他个人的出身所决定的。

密尔生活的时代，英国資产阶級已經巩固自己的統治地位，丧失了他們早期的革命性；而且他們正在抛开他們曾經依靠来冲破封建主义束縛的工农群众，轉向公开地反对无产阶級。伴随着資产阶級在政治地位和政治态度上的这种轉变，資产阶級的学术思想也起了剧烈的变化。密尔的思想和政治主張中就充分反映了这种变化和阶級矛盾的尖銳化。再就密尔本人說，他既是一个資产阶級学者，又是長期在掠夺殖民地的樞紐机构东印度公司供职的文官，后来又做了英国議会的議員，直接进入資产阶級統治集团之内，他对英帝国是无限忠誠的，他甚至把英国与其殖民地印度的关系、英国对印度的压迫与剝削說成是父母对子女的关系，說成是爱护。他对实际政治的态度也就由此可見了。但是，他在学术上又不願單單为資产阶級献媚；而还想装出一点学者的身份，取悅于广大人民群众，于是他就异想天开，妄想把資产阶級的利益和无产

阶級的要求加以調和，这就产生了密尔在政治經济学上的平庸的折衷派。密尔并不否認資本主义社会的矛盾，甚至还承認无产阶級的某些要求是正当的。虽然如此，密尔絕沒有根本否定資本主义的思想；他只是企圖在亚当·斯密和李嘉圖旧学說范圍內解决資本主义社会的矛盾。这种枉費心机的努力只能証明資产阶級政治經济学在解决資本主义社会的矛盾的問題上是无能为力的。

在政治主張上，正如馬克思所指出的（“論边沁和功利主义”，譯文見“新建設”杂志，1952年9月号），密尔鮮明地代表了那个取得統治的、已經發展了的資产阶級。正是由于他代表着那已經發展了的，并且还在要求更大發展的資产阶級，密尔才要求越多越好的个人自由，要求越少越好的政府干預，要求自由貿易、自由竞爭。正是由于他代表着那取得統治地位的資产阶級，他才害怕人民群众的力量。所以他一方面鼓吹議会制度，要求議会有最大的权力，另一方面又担心人民群众的力量会滲入議会，会左右議会。于是他旣主張实行公开选举，又主張限制选举权，讓納稅多的人和受教育的人有两票乃至两票以上的选举权，而剝夺穷人的选举权。这就分明是在維护資产阶級反动統治者的利益。

关于“論自由”这本書，密尔在这本書的引論中开宗明义地說，他所要討論的是“公民自由或社会自由，也就是要探討社会所能合法施用于个人的权力的性質和限度”。全書要义可以概括为两条基本原則：一、个人的行为只要不涉及他人的利害，个人就有完全的行动自由，不必向社会負責；他人对于这个人的行为不得干涉，至多可以进行忠告、規劝或避而不理。二、只有当个人的行为危害到他人利益时，个人才应当接受社会的或法律的懲罰。社会只有在这个时候，才对个人的行为有裁判权，也才能对个人施加强制

力量。

这就是密尔划定的个人和社会之間的权力界限。

密尔直截了当地說，他認为唯一名副其实的自由就是"按照我們自己的道路去追求我們自己的好处的自由"。所以，他强調个人自由，强調个性發展，并且認为完全的个人自由和充分的个性發展不仅是个人幸福所系，而且是社会进步的主要因素之一。

如果再向前追溯一下，那么支配密尔这套資产阶級个人主义和自由主义理論的，还有一个更高的原則，那就是功利主义。正如密尔自己所說，"的确，在一切道德問題上，我最后总是訴諸功利的"。密尔把追求个人利益、滿足欲望，奉为人生的最后目的和人类行为的最高道德准則。因为，在他看来，只有每个人自己对于本人的利益关切最深，了解最透，因而个人之有支配自己的意志和行动的絕对自由，这乃是天經地义。

事情很清楚，在阶級社会里，旣有剝削者同被剝削者、統治者同被統治者的对立，"自由"便只能是剝削者、統治者的自由和劳动群众的被奴役。"有了剝削阶級剝削劳动人民的自由，就沒有劳动人民不受剝削的自由"(毛澤东："关于正确处理人民內部矛盾的問題")。在这里，"自由"和"奴役"是旣对立又統一的，是阶級社会里的同一社会事实的两个方面。密尔，作为資产阶級的代言人，只看見了資产阶級的自由，而抹杀了阶級內容，空洞地高唱个人自由、个性發展，实質上只是在鼓吹資产阶級随心所欲地發展經营、进行剝削、扩張政治势力的自由。列宁曾經对資产阶級叫喊的自由进行无情的揭露，列宁說："資本家总是把富人發財的自由和工人餓死的自由叫做'自由'"("共产国际第一次代表大会"見"列宁全集"第28卷，第438頁，人民出版社，1956年版)。又說："在建筑于金錢的权力上的社会中，在劳动群众作乞丐和一小撮富人作寄生

虫的社会中，不可能有眞正的和实在的'自由'。"（"党的組織和党的文学"，第7頁，人民出版社，1954年版）。

即使运用密尔自己設定的原則，也足以戳穿資产阶級关于一般自由的謊言和伪善，实質上是在替資产阶級的利益作辯护。难道資本家"自由"地剝削工人，"自由"地吮吸劳动人民的脂膏，竟沒有危害到劳动人民的利益么？难道資产阶級把自己的享乐建筑在千万工人群众的痛苦之上也算沒有危害他人的利益么？我們認为，資产阶級危害了工人阶級的最根本的利益——生存的利益。因此，他們应該接受最严厉的懲罰——无产阶級革命。

其实，即使就資产阶級內部来說，象密尔所要求的这种个人行为不受拘束的自由——对于更大利潤的追逐和損害別人滿足自己錢袋的永无止境的渴求，也并不是眞能得到的。在資本主义制度下，一个資本家或一个資本家集团，有时幸运地达到了自己預期的目的，有时則在大魚吃小魚的无情的竞爭中遭到失敗，乃至破产。看来，一切是被偶然性支配着的。实則，这些在表面上起作用的偶然性，骨子里是服从着一种隐蔽的必然性（規律）的。資产阶級对自由的要求，归根結底还是要服从資本主义本身所固有的无政府状态和竞爭規律的。資产阶級沒有、也不可能發現这个規律，而又不得不被这个規律所播弄。象密尔这样的資产阶級思想家，只是从情感和願望出發，提出什么自由，事实上資产阶級是永远也得不到眞正的自由的。

馬克思主义的自由观是与資产阶級的那种对自由的看法根本不同的。馬克思主义給予自由以积極的意义，开辟了自由的一个新时代。馬克思主义認为自由不是仅仅消極地擺脫限制，而是对于必然的認識。也就是說，自由乃是一种認識并掌握客观規律，进而控制自然、控制社会生活、控制人类历史的实际能力。所以自

由对于我們来說，正如民主一样，是一种手段而不是目的。它的目的是在于实現人类的无阶級、无剝削的幸福生活。按照恩格斯的說法，在沒有阶級区分的社会里，才能"第一次說到眞正的人的自由，說到与人所認識的自然規律相协調的那种生活"（"反杜林論"，第118頁，人民出版社，1956年版）。馬克思主义認为自由不是和客观規律相对立的。人对于客观規律的認識越是深刻化，人对一定問題的判断就越能自由。在这个意义上，我們可以断定，从社会主义向共产主义的过渡中，人是越来越自由的。这些都不是資产阶級所能理解的。他們侈談什么个人自由、个人發展、把个人行为之不受拘束奉为生活的目的等等，最終都不能認識眞正的自由，最多是把并不自由的資本主义社会塗上一道"自由"的色彩，以遂其自由剝削无产阶級的自由而已。

早在1903年（光緒29年），"論自由"这本書就由严复翻譯介紹到我国来（密尔譯为穆勒，書名为"群己权界論"，由商务印書館出版）。那时，我国还是一个半殖民地半封建国家，还处在旧民主主义革命阶段，馬克思主义还沒有傳到中国，我国思想界的先进人士正在渴望从西方国家寻找眞理，探求富国强兵之道，不少人提倡資产阶級"新学"，鼓吹走資本主义道路，严复当时就是一个"新学"的提倡者，他翻譯"論自由"一書，正是想借以宣傳資产阶級自由主义思想。在当时我国的社会历史条件下，这本書是应該起到一些促进向封建思想作斗爭、为旧时期的中国資产阶級民主革命服务的作用的。

現在我們又把这本書重行翻譯出版。前后两次翻譯出版这本書，时間相距虽然只有五十多年，但是五十多年以来，我們的国家經历了翻天复地的变化，我們已經从一个半殖民地半封建的社会經过旧民主主义革命、新民主主义革命、社会主义革命而跨入偉大

的社会主义时代。今天我們再来讀密尔的这本書，当然不是要接受它的影响，而是把它当作西方資产阶級思想史上的一种材料加以研究。目前，在我国，我們已經在政治上把資产阶級的自由民主思想击潰；然而在学术領域內，我們还需要从長期的斗爭中进一步分析、批判它的思想实質，从而达到保衛社会主义制度和巩固无产阶級專政的目的。

商务印書館編輯部

1959年2月

目录

第一章　引論……………………………………………………… 1
第二章　論思想自由和討論自由…………………………………16
第三章　論个性为人类福祉的因素之一…………………………59
第四章　論社会駕于个人的权威的限度…………………………81
第五章　本文教义的应用 …………………………………………102

第一章 引論

这篇論文的主題不是所謂意志自由，不是这个与那被誤称为哲学必然性的敎义不幸相反的东西。这里所要討論的乃是公民自由或称社会自由，也就是要探討社会所能合法施用于个人的权力的性質和限度。这个問題，很少有人用一般性的說法予以提出，更从来沒有人用一般性的說法加以討論，但是它却在暗中深刻地影响着当代一些实踐方面的爭論，并且看来不久就会被公認为将来的重大問題。它远非什么新的問題，从某种意义說，它几乎从最远的年代以来就在划分着人类；不过到了人类中比較文明的一部分現在已經进入的进步阶段，它又在新的情况下呈現出来，要求人們給以一种与前不同而且較为根本的处理。

自由与权威之間的斗爭，远在我們所最早熟知的部分历史中，特别在希腊、罗馬和英国的历史中，就是最为显著的特色。但是在旧日，这个斗爭乃是臣民或者某些阶級的臣民与政府之間的斗爭。那时所謂自由，是指对于政治統治者的暴虐的防御。在人們意想中（除开在希腊时代一些平民政府中而外），統治者必然处于与其所統治的人民相敌对的地位。所謂統治者，包括实行管治的“一夫”，或者实行管治的一族或一个世襲阶級，其权威系得自繼承或征服；无論如何，他們之握持权威絕不視被管治者高兴与否；人們对其至尊无上的地位从不敢有所爭議，或許竟不想有所爭議，不論会采取什么方策来預防其压迫性的运用。他們的权力被看作是必要的，但也是高度危險的；被看作是一种武器，統治者会試圖用以对付其臣民，正不亞于用以对付外来的敌人。在一个群体当中，为

着保障較弱成員免遭无数鷙鷹的戕賊，就需要一个比余員都强的賊禽受任去压服它們。但这个鷹王之喜戕其群并不亚于那些較次的食物，于是这个群体又不免經常处于須要防御鷹王爪牙的状态。因此，爱国者的目标就在于，对于統治者所施用于群体的权力要划定一些他所应当受到的限制；而这个限制就是他們所謂自由。謀取这种限制之道有二。第一条途徑是要取得对于某些特权即某些所謂政治自由或政治权利的承認，这些自由或权利，統治者方面若加侵犯，便算背弃义务，而当他果真有所侵犯时，那么个别的抗拒或者一般的造反就可以称为正当。第二条途徑，一般說来系一个比較晚出的方策，是要在宪法上建立一些制約，借使管治权力方面某些比較重要的措施須以下列一点为必要条件：即必須得到群体或某种团体的想来是代表其利益的同意。上述两种限制方式之中，第一种曾在多数欧洲国度里迫使統治权力或多或少有所屈服；第二种却未能这样，于是要求做到这种限制，或者在已經达到某种程度之后还要求更加完全，就到处都成为爱好自由的人們的主要目标。从历史上看，只要人类一天还滿足于以另一个敌人去攻斗一个敌人，还滿足于在多少有些有效保証足以对付主人的暴虐的条件之下便由一个主人来統治自己，他們就还沒有使自己的渴望超越这点之外。

但是，在人类事务前进过程中来到了这样一个时代：人們对于管治者之成为一种独立的权力而在利害上与他們自己相反对，已不复認为是一种自然的必要。他們看到，国家的各种官府若成为他們的租戶或代表，可以随他們的高兴来撤消，那就要好得多。他們看到，只有那样，他們才能享有完全的保証使政府权力永不致被妄用到对他們不利。这个想使統治者出于选举并且仅任短期的新要求，逐渐变成了平民政党——只要哪里有过这种政党——所致

力的显明目标，在相当不小的程度上代替了以前仅要限制統治者的权力的努力。随着这种要使統治权力出自被統治者的定期选擇的斗爭的前进，有些人开始想到，从前对于限制权力本身这一点倒是看得过重了。那(看来可能)原是用以抵制在利害上慣于和人民反对的統治者的一种办法。而現在所要的則是，統治者应当与人民合一起来，統治者的利害和意志应当就是国族的利害和意志。国族无須对自己的意志有所防御。不必害怕它会肆虐于其自身。只要有效地做到使統治者对国族負責，可以及时地被国族撤換，那么国族就不怕把自己能够支配其用途的权力托給他們。統治者的权力实即国族自己的权力，不过是集中了，寓于一种便于运用的形式罢了。这种思想形态，或許毋宁說是感想形态，在前一代歐洲的自由主义当中曾很普遍，而在大陆的一支当中則至今还明显地占着优势。現时在欧洲大陆上，若还有人認为对政府所可做的事情可以有所限制——对于他們認为根本不应存在的那种政府是另一說——他就要算是政治思想家当中光輝的例外了。拿我們自己的国度来看，同样的情調也許到今天还会得势，假如那种在一个时期曾經鼓励这种情調的情势始終未变的話。

但是，在政治理論和哲学理論当中，正和在人当中一样，成功倒会把失敗所会掩住的錯誤和弱点暴露出来。那个認为人民无須限制自己施用于自己的权力的观念，当平民政府还只是一个梦想的东西的时候，或者还只是一个見諸載籍存于远古的东西的时候，听来頗成一条自明的公理。一些暫时性的反常情况，就象法国革命那样，也并不必然会搖动那个观念，因为那种情况最坏也不过是篡窃者少数的运用，无論如何也不屬于平民政制的恒常运用，而只算是反对君主專制和貴族專制的一个突然的、騷动性的爆發。可是，时間过去，終于出現了一个民主共和国，占据着地球上面很大的

一塊，表現为国族群体中最有力量的成員之一；旣有这巨大的現存事实足供観察，于是这种选举制和責任制政府就成为观察和批評的对象。这时人們就覚察出来，原来所謂“自治政府”和所謂“人民施用于自身的权力”等类詞句，并不表述事情的眞实状况。运用权力的“人民”与权力所加的人民并不永是同一的；而所說的“自治政府”亦非每人管治自己的政府，而是每人都被所有其余的人管治的政府。至于所謂人民意志，实际上只是最多的或者最活跃的一部分人民的意志，亦即多数或者那些能使自己被承認为多数的人們的意志。于是結果是，人民会要压迫其自己数目中的一部分；而此种妄用权力之需加防止正不亞于任何他种。这样看来，要限制政府施用于个人的权力这一点，即在能使掌权者对于群体，也就是对于群体中最有力的党派正常負責的时候，也仍然絲毫不失其重要性。这个看法，因其既投合思想家們的智慮，又同样投合欧洲社会中那些在其眞实的或假想的利害上与民主适相反对的重要阶級的意向，自然不难树立起来；在今天的政治思想中，一般已把“多数的暴虐”这一点列入社会所須警防的諸种灾禍之內了。

和他种暴虐一样，这个多数的暴虐之可怕，人們起初只看到，现在一般俗見仍認为，主要在于它会通过公共权威的措施而起作用。但是深思的人們則已看出，当社会本身是暴君时，就是說，当社会作为集体而凌駕于构成它的各別个人时，它的肆虐手段并不限于通过其政治机构而做出的措施。社会能够并且确在执行它自己的詔令。而假如它所頒的詔令是錯的而不是对的，或者其內容是它所不应干預的事，那么它就是实行一种社会暴虐；而这种社会暴虐比許多种类的政治压迫还可怕，因为它虽不常以極端性的刑罰为后盾，却使人們有更少的逃避办法，这是由于它透入生活細节更深得多，由于它奴役到灵魂本身。因此，仅只防御官府的暴虐还不够；对

于得势輿論和得势感想的暴虐，对于社会要借行政处罰以外的办法来把它自己的观念和行事当作行为准則来强加于所見不同的人，以束縛任何与它的方式不相协調的个性的發展，甚至，假如可能的話，阻止这种个性的形成，从而迫使一切人物都按照它自己的模型来剪裁他們自己的这种趋势——对于这些，也都需要加以防御。关于集体意見对个人独立的合法干涉，是有一个限度的；要找出这个限度并維持它不遭侵蝕，这对于获致人类事务的良好情况，正同防御政治專制一样，是必不可少的。

这个命題虽然在一般的說法下大概不会有何爭論，但实踐的問題在于究竟应該把这个限度划在哪里，也就是說，究竟应該怎样在个人独立与社会控制之間做出恰当的調整？这就是一个几乎一切工作尙待着手的題目了。凡一切足使存在对人有价值者，莫不賴对他人行动有所約束。因此，必須有某些行为准則，首先由法律来强加于某些事情，而对于許多不宜由法律来起作用的事情，还要由輿論来办。那些准則究竟应当是什么，乃是人类事务中的首要問題；假如把少数最明显的情事除外来說，这也是在解决方面前进得最少的問題之一。沒有两个时代，也很少有两个国度，对这个問題的决定是一致的；一个时代或一个国度的决定在另一个时代或另一个国度看来就感到詫异。可是任何一个特定的时代或国度的人們对这問題却并不感到任何疑难，恰象对于一个全人类所見一直相同的題目一样。他們在自己当中所获致的准則，在他們看来乃是自明的和自当的。这个普遍的錯覺可說是習俗的魔术性的势力之一例。習俗这东西，不仅如老話所說是第二天性，簡直是一向被誤待为第一天性。習俗在阻止对于人类所相互强加的行为准則發生任何疑慮这一点上更有着完全的效力，因为在这个題目上一般都不認为必須提出理由，不論是一人对于另一人，或者是每人对于

他自己。人都習慣于相信，亦會受到某些热烈傾向于哲学家性格的人們的鼓励去相信：在这种性質的題目上，他們的感想是优于理性的，从而就使理性成为不必要。导引他們达致关于約制人类行为的意見的一条实际的原則乃是各人心中的这样一种感想，即認为凡人都应当被要求按照他和他所与有同感的人們所願意他們做的那样去做。确实，沒有一个人对自己承認，他的判断标准乃是他自己的爱好；但在有关行为的問題上，一个沒有理由作根据的意見实在只能算是一个人的擇取；并且假定提出了只是訴諸他人的同样的擇取的理由，那仍不过是多人的但非一人的爱好罢了。但是在一个常人看来，他自己的并且有他人与之相同的这种擇取，对于他在道德上、趣味上、或者礼俗上所抱的观念来說，不仅是一个完全圓滿的理由，而且一般說来是他所有的唯一的理由；那些观念并沒有明白地写在他的宗教信条之中，但即使在宗教信条方面，指导他的看法的东西主要也是他自己的解釋。这就可見，人們在什么可褒什么可貶这一点上的意見，乃是为影响着他們对他人行为的意願的一切紛繁多样的原由所左右。影响人們在这一点上的意願的原由，也和規定人們在其他任何問題上的意願的原由一样，为数是極多的。这有时是他們的理性，有时又是他們的成見或迷信；往往是他們的社交性的爱好，时而又是他們的反社交性的爱好；是他們的妬意或忌心，是他們的妄自尊大或鄙薄他人；而最称一般的則是他們为己的欲望或恐惧，也就是他們的合法的或不合法的切身利益。特别要指出，若是哪个国度里有着一个占优势的阶級，那么一国的道德必是大部分發自那个阶級的阶級利益和阶級优越感。例如斯巴达人（Spartan）与其赫劳特农奴（Helot）之間的道德、殖民者与黑人之間的道德、君主与臣民之間的道德、貴族与平民之間的道德、以至男人与女人之間的道德，便大部分是那些阶級利益和

阶級优越感的創造物；而这样产生出来的情操反过来又对优势阶級的成員們自己相互关系中的道德情緒起作用。另一方面，若是以前居于优势的阶級已失其优势，或者其优势已不孚众望，那么当时得势的道德情操就往往带有一种痛恶优越的意味。此外，关于法律或輿論所支持的行为准則，无論是許为或者是不許为，还有一点重大的、决定性的原由，就是人类对其現世主人或所奉神祇的假想中的好恶取舍的奴性服从。这种奴性服从，尽管本質上是自私的，却非伪善；它育出一种完全真純的憎恶情操，竟至使得人們会燒死肢人和异端者。至于說到其余許多較低的影响力量，其中当然有社会一般的和明显的利害这一点在导引道德情操方面起着一分而且是頗大一分的作用。但这与其說是出于理性，說是由于社会利害自身，还不如說是出于从社会利害中生出的爱憎之感者为多。这爱憎之感对社会利害很少或者全无影响，在树立各項道德方面則表現为很大的力量。

这样看来，在实际上决定那些在法律懲罚或輿論支持之下要大家注意遵守的行为准則的主要东西，乃是社会的好恶，或社会中一些有势力的部分的好恶。对于这个情形，一般說来，就是一些在思想和感想方面都走在社会前头的人們也从未从原則上加以攻击，不管他們在其中某些細目上会和它發生冲突。他們宁从事于探討何事为社会所当好所当恶，而不去究問社会的好恶对于个人是否应当成为法律。他們宁願就着他們自己持有异說的某些特定之点努力去改变人类的感想，而不把保衛自由、保障一切异端作为一般性的主張。只在一宗情事上，也只是随处有个别的人采取了有原則的較高的立場，并且一貫地維持下去，那就是在宗教信仰方面。这事在許多方面都有啓發指示的意义，而就所謂道德感覺之不能无誤这一点說来，尤不失为一个最显明的例証；如神学家之相

仇，就一个真誠的执迷者說来，确是道德情緒的最明白的事例之一。那首先冲破所謂一統教会的束縛的人們，一般說来，原也和那教会一样不願允許宗教意見有所歧异。但是当冲突的热勁已过，各派都沒有取得完全胜利，而每一教会或教派都降至仅希望保持其已得陣地的时候，这些少数派旣見自己沒有变成多数派的机会，乃不得不向他們所无法改变的人們吁請允許分歧。于是在这个战場上，也几乎仅仅在这个战場上，个人反对社会的权利才在有原則的广闊立場上为人們所主張，而社会想对倡异者施用权威的要求也才受到公开的爭議。那些替世界創获它所享有的宗教自由的偉大作家們，多数都力主良心自由乃是一种无法取消的权利，都絕对否認一个人須为他自己的宗教信仰来向他人作出交代。可是人类在他所眞正关心的事情上是这样自然而然地不能寬容，以致宗教自由实际上竟很少在什么地方得到实現，除非把那种厭恶神学爭吵扰乱宁靜而对宗教漠不关心的情况也加在宗教自由方面来算。卽使在最富寬容的国度里，在几乎一切宗教人士的心中，对于寬容的义务的承認还是带有暗含的保留的。这一位在有关教会政府的問題上会带着异議加以容忍，但在有关教条的問題上則又不然；另一位能寬容一切人，独不能寬容一个天主教徒或一神教徒；又一位，只对信仰神啓的宗教的一切人士都表寬容；还有少数人把寬容更稍稍推展一步，但碰到相信上帝和相信彼界时則又不能通融。总之可以說，凡在多数之感还眞切强烈的地方，就不会看到服从多数之主張会有多少減弱。

在英国，由于我們政治历史上的一些特殊情况，和欧洲多数其他国度相比起来，輿論的束縛虽然或許較重，法律的束縛則是較輕的；在这里，对于使用立法权力或行政权力来直接干涉私人行为这一点，有着相当不小的嫉恨；这种嫉恨与其說是出自对于个人独立

有什么正确的看法，倒不如說更多地是由于人們还存有一种思想習慣，把政府看作代表着与公众相反的利益的机构。多数人还沒有学会去体認政府的权力就是他們的权力，政府的意見就是他們的意見。一旦他們学到这样，个人自由就許会遭到来自政府方面的侵犯，一如它已經遭到来自輿論方面的侵犯。但是，就目前論，这里正有着一种相当分量的情緒，随时都会引起来，去反对任何想要使用法律在人們迄今未曾受慣法律控制的一些事情上面来对个人进行控制的企圖；至于这个事情究竟是否应当在法律控制的合法范圍之內，这种反对情緒則并未怎样加以审辨；因此这种情緒，整个說来固屬高度健康，但在应用到特定的事例时，也或常常被誤用，正如它也常常有很好的根据一样。事实上，我們幷沒有什么公認的原則，習慣地用来测定政府干涉之当与不当。人們对此的决定都是依据本人的擇取。有些人看到有什么好事要做，或者有什么灾禍要救，就情願唆使政府去担負这个任务；另一些人則宁願忍受任何数量的社会灾禍，而不願在人生利害各部类当中加添要听从政府控制这一項。在一切特定的事件上，人們把自己分别列入这一边或那一边。他們在决定时，是依据他們情操上的这种一般方向，或者依据他們对于拟議中要由政府来做的这件特定事情所感到的利弊程度，又或者要看他們怎样相信政府会或是不会如他們所喜欢的样子去做；若說他們一貫抱有什么定見，認为什么事情宜由政府去做，那是非常少有的。在我看来，由于这样沒有准則或原則，結果是，就現在說，这一边和那一边同样常都错誤；人們几乎相等地不是不适当地乞灵于政府的干涉就是不适当地加以譴責。

本文的目的是要力主一条極其簡單的原則，使凡屬社会以强制和控制方法对付个人之事，不論所用手段是法律懲罰方式下的物質力量或者是公众意見下的道德压力，都要絕对以它为准繩。这

条原則就是：人类之所以有理有权可以各别地或者集体地对其中任何分子的行动自由进行干涉，唯一的目的只是自我防衛。这就是說，对于文明群体中的任一成員，所以能够施用一种权力以及其意志而不失为正当，唯一的目的只是要防止对他人的危害。若說为了那人自己的好处，不論是物質上的或者是精神上的好处，那不成为充足的理由。人們不能强迫一个人去做一件事或者不去做一件事，說因为这对他比較好，因为这会使他比較愉快，因为这在别人的意見認为是聪明的或者甚至是正当的；这样不能算是正当。所有这些理由，若是为了向他規劝，或是为了和他辨理，或是为了对他說服，以至是为了向他恳求，那都是好的；但只是不能借以对他实行强迫，或者說，如果他相反而行的話便要使他遭受什么灾禍。要使强迫成为正当，必須是所要对他加以吓阻的那宗行为将会对他人产生禍害。任何人的行为，只有涉及他人的那部分才須对社会負責。在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上是絕对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。

或許无須多加說明，这条教义只适用于能力已达成熟的人类。我們不是在論幼童，或是在論尙在法定成年男女以下的青年。对于尙处在需要他人加以照管的状态的人們，对他們自己的行动也須加以防御，正如对外来的伤害須加以防御一样。根据同样理由，对于那种种族自身尙可視为未届成年的社会当中的一些落后状态，我們也可以置諸不論。在自發的进步途程中，早期的困难是如此严重，以致在克服困难的手段方面竟难容許有所选擇；因此若遇有一个富有改善精神的統治者，他就有理由使用任何便宜方略借以达成一个非此就許不能达成的目的。在对付野蛮人时，專制政府正是一个合法的型式，只要目的是为着使他們有所改善，而所用手段又因这个目的之得以实现而显为正当。自由，作为一条原則来說，

在人类还未达到能够借自由的和对等的討論而获得改善的阶段以前的任何状态中，是无所适用的。不到那样的时候，人們只有一无所疑地服从一个阿喀霸(Akbar)或者一个查理曼(Charlemagne)，假如他們幸而找到那样一位大帝的話。但是，一到人类获得了这种能力可以借說服或劝告来引他們去自行改善的时候(这个时期，所有国族老早已經达到，这里也必須提到我們自己)，强制的办法，无論出以直接的形式或者出以如有不服則加痛懲的形式，就不能再成为为着他們自己的好处而許可使用的手段，就只有以保障他人安全为理由才能算是正当的了。

应当說明，在这篇論文中，凡是可以从抽象权利的概念(作为脫离功利而独立的一个东西)引申出来而有利于我的論据的各点，我都一概弃置未用。的确，在一切道德問題上，我最后总是訴諸功利的；但是这里所謂功利必須是最广义的，必須是把人当作前进的存在而以其永久利益为根据的。我要力爭說，这样一些利益是享有威权来令个人自动性屈从于外来控制的，当然只是在每人涉及他人利益的那部分行动上。假如有人做出了一个有害于他人的行动，这就是一椿一望而知要对他处罰的事件，可以用法律来办，或者当法律懲罰不能妥善适用时，也可以用普遍的譴責。还有許多积極性的对他人有益的行动，要强迫人們去做，也算是正当的：例如到一个法庭上去作証；又如在一場共同的自衛斗爭当中，或者在为他所受其保护的整个社会利益所必需的任何联合工作当中，担負他的一分公平的任务；还有某些个别有益的行动，例如出力去極救一个人的生命，挺身保护一个遭受虐待而无力自衛的人，等等。总之，凡显系一个人义务上当做的事而他不做时，就可要他对社会負責，这是正当的。須知一个人不仅会以其行动貽患于他人，也会因其不行动而产生同样的結果，在这两种情况下要他为此損害而对

他們負責交代，都是正当的。当然，要在后一种情况下施行强制，比在前一种情况下需要更加愼重。一个人做了禍害他人的事，要責成他为此負責，这是規則；至于他不去防止禍害，要責成他为此負責，那比較說来就是例外了。尽管是例外，在許多足够明显和足够重大的情事上却足以明其为正当。一个人在有外涉关系的一切事情上，对于涉及其利害的那些人在法理上都是应当負責的，并且假如必需的話，对于作为他們的保护者的社会也是应当負責的。也常有些好的理由可以不对他課以責任；但那些理由必須是出自特殊的权宜之計：不外是因为情事本身就屬于这样一类，若由社会依其权力中所有的什么法子来对他加以控制，反不如听他自己考慮裁处，整个看来似乎会办得更好；或者是因为若試圖加以控制，将会产生其他禍害，比所要防止的禍害还大。应当指出，既有这样一些理由免除了事先的課責，这时主事者本人就应使自己的良心站入空着的裁判席，去保护他人的那些沒有外来保护的利益；要更加严格地裁判自己，正因为这情事不容他在同胞的裁判面前有所交代。

但是也有这样一类行动对于社会說来，就其有別于个人之处来看，只有(假如还有的話)一种間接的利害。这类行动的范圍包括一个人生活和行为中仅只影响到本人自己的全部，或者若說也影响到他人的話，那也是得有他們自由自願的、非經蒙騙的同意和參加的。必須說明，我在这里說仅只影响到本人，意思是說这影响是直接的，是最初的：否則，既是凡屬影响到本人的都会通过本人而影响到他人，也未可知，那么，凡可根据这个未可知之事而来的反对也势須予以考慮了。这样說来，这就是人类自由的适当領域。这个領域包括着，第一，意識的內向境地，要求着最广义的良心的自由；要求着思想和感想的自由；要求着在不論是实踐的或思考的、是科

学的、道德的或神学的等等一切題目上的意見和情操的絕对自由。說到發表和刊發意見的自由，因为它屬于个人涉及他人那部分行为，看来象是归在另一原則之下；但是由于它和思想自由本身几乎同样重要，所依据的理由又大部分相同，所以在实踐上是和思想自由分不开的。第二，这个原則还要求趣味和志趣的自由；要求有自由訂定自己的生活計划以順应自己的性格；要求有自由照自己所喜欢的去做，当然也不規避会隨来的后果。这种自由，只要我們所做所为并无害于我們的同胞，就不应遭到他們的妨碍，即使他們認为我們的行为是愚蠢、背謬、或錯誤的。第三，隨着各个人的这种自由而来的，在同样的限度之內，还有个人之間相互联合的自由；这就是說，人們有自由为着任何无害于他人的目的而彼此联合，只要参加联合的人們是成年，又不是出于被迫或受騙。

任何一个社会，若是上述这些自由整个說来在那里不受尊重，那就不算自由，不論其政府形式怎样；任何一个社会，若是上述这些自由在那里的存在不是絕对的和沒有規限的，那就不算完全自由。唯一实称其名的自由，乃是按照我們自己的道路去追求我們自己的好处的自由，只要我們不試圖剝夺他人的这种自由，不試圖阻碍他們取得这种自由的努力。每个人是其自身健康的适当监护者，不論是身体的健康，或者是智力的健康，或者是精神的健康。人类若彼此容忍各照自己所認为好的样子去生活，比强迫每人都照其余的人們所認为好的样子去生活，所获是要較多的。

这条教义虽然絕非什么新奇的东西，并且在某些人看来还有不言自明的意味，但是它却与現有意見和实踐的一般趋势直接相反，沒有一个别的教义比它更甚的了。社会曾尽其全力試圖（照其所見）强迫人們适应于它对人的优越性以及对社会的优越性的观念。古代的共和国認为自己有权实行，而古代哲学家則表示贊助，

使用公共权威去約制私人行为的每一部分；其根据是說国家对每一公民的全部体力的和智力的訓練是有着深切关怀的。一些被强敌包圍着的小的共和国，經常有被外来攻击或內部騷乱推翻的危險，即使在一个短的时隙中精力和自制若有松懈，也易成为致命的損害，因而就不容它們等待自由發生健康的永久效果——在这样一些小的共和国里，这种想法會是可以認可的。在近代世界中，政治群体的体量是較大了，还有最主要的一点，即灵界的和俗界的权威是分开了（这就把对于人們良心的指导权放到另外一个不控制人們世俗事务的手里），这些情况就阻止了法律对于私人生活細节的那样大量的干涉。可是道德压迫的一些机器却又被更有力地揮动起来去反对在仅关本人的事情上与統治意見有所分歧，甚至比在社会性的事情上反对得还要出力。即以在参加形成道德情緒中最称有力因素的宗教来說，它就几乎永远不是被教吏团的野心控制着——它是企求控制人类行为每一部門的——就是被清教主义的精神控制着。就是某些反对旧时宗教最力的近代革新者，在主張精神統治的权利方面也并不后于一些教会或教派。其中要特别指出孔德(Comte)，他的社会思想体系，如他在“論現实的政治”一書中所展示的，目的就在于建立一种社会对个人的專制(虽然用道德的工具多于用法律的工具)，竟超过了古代哲学家中最严格的紀律主义者在其政治理想中所曾思議到的任何东西。

除开思想家們个人的特殊学說而外，世界上还广泛地有着一种日益增長的傾向，要把社会凌駕于个人的权力不适当地加以伸展，既用輿論力量，甚至也用立法力量。既然世界上發生着的一切变化是趋向于加强社会的权力而減弱个人的权力，可見这个侵蝕就不是那种趋于自动消失的灾禍，相反是会增長得愈来愈可怕的。无論作为統治者或者作为公民同胞，人类之傾向于把自己的意見和

意向当作行为准則来强加于他人，是有着人类本性中难免带有的某些最好和某些最坏的情緒的如此有力的支持，以致从来几乎无法加以約束，除非缺乏权力；而权力却又不是在降减，而是在增長，除非能筑起一条道德信念的坚强堤障以反对这种禍害：这样，在世界現势之下，我們就只能看到它在增長了。

为了便于論列，本文不打算一下子就进入这一般的論題，而在开头只限于这論題的一个分枝，在这一分枝上，这里所举陈的原則，假如不是全部也是在某一点上为流行意見所承認的。这一个分枝是思想自由，还有不可能与它分开的与它同源的言論自由和写作自由。这些自由，虽然在一切宣称宗教寬容和自由制度的国度里已經在相当分量上形成了政治道德的一部分，可是它們所倚靠的哲学上的和实踐上的根据，在一般人心中恐怕还不大熟習，甚至有些輿論領导者也未必認識透徹，象可以期待的那样。那些根据，一經受到正确的理解，就不只适用于这总題的一个部分，而可以有寬广得多的应用；这也就是說，对于这个問題的这一部分的徹底考虑乃是对于其余部分的最好的导言。当然，我这里所要講的，对于某些人說来并不是新的东西；因此，如果說关于这一个三个世紀以来已时常經过討論的題目我还敢再作一番討論，那么我只有希望他們原諒了。

第二章　論思想自由和討論自由

这样一个时代，說对于“出版自由”，作为反对腐敗政府或暴虐政府的保証之一，还必須有所保护，希望已經过去。現在，我們可以假定，为要反对允許一个在利害上不与人民合一的立法机关或行政机关硬把意見指示給人民并且規定何种教义或何种論証才許人民听到，已經无需再作什么論証了。并且，問題的这一方面已由以前的作家們这样頻数地又这样胜利地加以推进，所以此地就更无需特别坚持来講了。在英国，有关出版一項的法律虽然直到今天还和在都鐸尔(Tudors)朝代一样富于奴性，可是除在一时遇到某种恐慌而大臣們和法官們害怕叛乱以致惊慌失态的时候而外，却也不大有实际执行起来以反对政治討論的危險；① 而一般說来，凡

① 正待写出这几句話时，恰巧出現了1858年的“政府檢举出版条例”，好象是我这番話的一个有力对照。可是，对于公开討論的自由的这一失当干涉并沒有导使我改动本节中的一个字，也絲毫沒有削弱我的这一信念，即：除恐慌时期外，使用刑罰来对付政治討論的时代在我国已經过去了。因为，第一点，这檢举条例并未得到坚持；第二点，正当說来，这檢举也不是政治性的檢举。条例中所指的罪行不是对制度的批評，也不是对統治者的行动或人格的批評，而是傳播一种被指为不道德的教养，即認为誅弑暴君具有合法性質的教义。

本章的論据如果还有些眞实性，那么就要說，作为一个倫理信念問題来講，关于任何教养，无論認为它怎样不道德，都应当有最充分的宣奉它和討論它的自由。所以，关于誅弑暴君那条教义是否能称为不道德，这問題与本章的論題根本无涉，不必在这里加以考究。但我也愿意說明几点：(一)这問題历来就是一个公开的道德問題；(二)一个公民私人杀掉一个罪人——暴君乃是把自己置于法律之上因而为法律懲罰不到控制不着的罪人——这在一切国族看来，在一些最好和最聪明的人士看来，都認为不是罪行，倒是一樁具有高尚品德的行动；(三)不論是对还是錯，这行动总不屬于暗杀性質，而屬于內战性質。旣然这样，所以說到对于这个行动的煽动問題，我認为，在特定案件中，这可以成为懲罰的恰当对象，但是只在确有显著行动隨之而来并能在行动与煽动二者之間至少找到或然的联系的情況之下才成。即使这样，也只有由被攻击的政府自身在进行自衛当中来施罰于以顚复为目标的攻击才不失为合法，若由一个外国政府来干，那是不合法的。

在立宪制的国度里，都不必顧慮政府——无論它是不是完全对人民負責——会时常試圖控制發表意見，除非当它这样做时是使自己成为代表一般公众不复宽容的机关。这样說来，且讓我們假定政府是与人民完全合一的，除非在它想来是符合于人民心声时从来就不想使出什么压制的权力。但是我所拒絕承認的却正是人民运用这种压力的权利，不論是由他們自己来运用或者是由他們的政府来运用。这个权力本身就是不合法的。最好的政府并不比最坏的政府較有資格来运用它。应合公众的意見来使用它比違反公众的意見来使用它，是同样有害，或者是更加有害。假定全体人类減一执有一种意見，而仅仅一人执有相反的意見，这时，人类要使那一人沉默并不比那一人(假如他有权力的話)要使人类沉默較可算为正当。如果一个意見是除对所有者本人而外便别无价値的个人所有物，如果在对它的享用上有所阻碍仅仅是一种对私人的損害，那么若問这損害所及是少数还是多数，就还有些区别。但是迫使一个意見不能發表的特殊罪恶乃在它是对整个人类的掠夺，对后代和对現存的一代都是一样，对不同意于那个意見的人比对抱持那个意見的人甚至更甚。假如那意見是对的，那么他們是被剝夺了以錯誤換眞理的机会；假如那意見是錯的，那么他們是失掉了一个差不多同样大的利益，那就是从眞理与錯誤冲突中产生出来的对于眞理的更加清楚的認識和更加生动的印象。

有必要对上述两条假設分别作一番考慮，每条在与之相应的論据上自有其各别的一枝。这里的論点有两个：我們永远不能确信我們所力圖窒閉的意見是一个謬誤的意見；假如我們确信，要窒閉它也仍然是一个罪恶。

第一点：所試圖用权威加以压制的那个意見可能是眞确的。想要压制它的人們当然否認它的眞确性。但是那些人不是不可能

錯誤的。他們沒有权威去代替全体人类决定問題，并把每一个别人排拒在判断資料之外。若因他們确信一个意見为謬誤而拒絕傾听那个意見，这是假定他們的确定性与絕对的确定性是一回事。凡压默討論，都是假定了不可能錯誤性。它的判罪可以認为是根据了这个通常的論据，并不因其为通常的就更坏一些。

对于人类的良好辨識可称不幸的是，在他們实踐的判断中，他們的可能錯誤性这一事实远沒有带着它在理論中倒常得到承認的那样分量；即每人都深知自己是可能錯誤的，可是很少有人想着有必要对自己的可能錯誤性采取什么預防办法，也很少人容有这样一个假定，說他們所感覚十分确定的任何意見可能正是他們所承認自己易犯的錯誤之一例。一些專制的君主，或者其他習慣于受到无限度服从的人們，几乎在一切題目上对于自己的意見都感有这样十足的信心。有些处境較幸的人，有时能听到自己的意見遭受批駁，是錯了时也并不完全不習慣于受人糾正——这种人則是仅对自己和其周圍的或素所順服的人們所共有的一些意見才予以同样的无限信賴；因为，相应于一个人对自己的孤独判断之缺乏信心，他就常不兗带着毫不置疑的信托投靠在一般"世界"的不可能錯誤性。而所謂世界，就每个个人說来，是指世界中他所接触到的一部分，如他的党、他的派、他的教会、他的社会阶級；至于若有一人以为所謂世界是广泛到指着他自己的国度或者他自己的时代，那么，比較起来，他就可称为几近自由主义的和心胸广大的了。这个人对于这种集体权威的信仰，也絕不因其明知其他时代、其他国度、其他党、其他派、其他教会和其他阶級过去曾經和甚至現在仍然抱有正相反的思想这一事实而有所动搖。他是把有权利反对他人的异己世界的責任轉交給他自己的世界了；殊不知决定他在这无数世界之中要选取哪个作为信賴对象者乃仅仅是偶然的

机遇，殊不知現在使他在倫敦成为一个牧师的一些原因同样也会早使他在北京成为一个佛教徒或孔教徒——而这些他就不操心过問了。可是，这一点是自明的，也象不拘多少論据能够表明的那样，时代并不比个人較为不可能錯誤一些；試看，每个时代都曾抱有許多随后的时代視为不仅謬誤并且荒謬的意見；这就可知，現在流行着的許多意見必将为未来时代所排斥，其确定性正象一度流行过的許多意見已經为現代所排斥一样。

对于上述論据看来要提出的反駁，大概会采取如下的形式。这就是要說，在禁止宣傳錯誤这件事情中比在公共权威本着自己的判断和責任所做的其他事情中，并不見更多地冒認了不可能錯誤性。判断傳給人們，正是为了他們可以使用它。难道可以因为判断会被使用錯誤，就告訴人們完全不应使用它嗎？要禁止在他們想来是有害的事，并不等于要求全无錯誤，而正是尽其分所固有的义务要本其良心上的信念而行动，縱使可能錯誤。假如我們因为我們的意見可能会錯就永不本着自己的意見去行动，那么我們势必置自己的一切利害于不顧，也弃自己的一切义务而不尽。一个适用于一切行为的反駁，对于任何特定的行为就不能成为圓滿无缺的反駁。这是政府的也是个人的义务，要形成他們所能形成的最眞确的意見；要仔細小心地形成那些意見，并且永远不要把它們强加于他人，除非自己十分确信它們是对的。但是一到他們确信了的时候（这样的推理者可以說），若还畏怯退縮而不本着自己的意見去行动，并且听任一些自己眞誠認为对于人类此种生活或他种生活的福利确有危險的教养毫无約束地向外散布，那就不是忠于良心而是怯懦了。因为在过去較欠开明的年月里其他人們曾經迫害过現在相信为眞确的意見，人們就会說，讓我們小心点，不要犯同样的錯誤吧；但是政府和国族也在其他事情上犯过錯誤，而那些事情却

并未被否認为适于运用权威的題目。它們曾征收苛税，曾进行不正当的战爭；我們难道应該因此就不收稅，就在任何挑衅之下也不进行战爭么？人、政府，都必須尽其能力所及来行动。世界上沒有所謂絕对确定性这种东西，但是尽有对于人类生活中各种目的的充足保証。我們可以也必須假設自己的意見为眞确以便指导我們自己的行为；而当我們去禁止坏人借宣傳我們所認为謬誤和有害的意見把社会引入邪途的时候，那就不算是什么假設了。

对于这个反駁，我答复道：这是假定得过多了。对于一个意見，因其在各种机会的竞斗中未被駁倒故假定其为眞确，这是一回事；为了不許对它駁辯而假定其眞确性，这是另一回事：二者之間是有絕大区別的。我們之所以可以为着行动之故而假定一个意見的眞确性，正是以有反对它和批駁它的完全自由为条件；而且也别无其他条件能使一个象具有人类精神能力的东西享有令他成为正确的理性保証。

我們且就意見史或人类生活中的普通行为想一下，試問，这个人或那个人之所以不比他們現在那样坏一些，这应归因于什么呢？当然不应归之于人类理解中固有的力量；因为，对于一樁不是自明的事情，往往会有九十九个人完全无能力而只有一个人有能力对它做出判断，而那第一百位的能力也只是比較的；因为，在过去的每一代中，都有多数杰出的人主張过不少現在已知是錯誤的意見，也曾做过或贊成过許多現在沒有人会認为正当的事情。可是在人类当中整个說来究竟是理性的意見和理性的行为占优势，那么这又是什么原故呢？假如果眞有这种优势的話——这必定是有的，否則人类事务就会是并且曾經一直是处于几近絕望的状态——其原故就在于人类心灵具有一种品質，即作为有智慧的或有道德的存在的人类中一切可貴事物的根源，那就是，人的錯誤是能够改正

的。借着討論和經驗人能够糾正他的錯誤。不是單靠經驗。还必須有討論，以指明怎样解釋經驗。錯的意見和行事会逐漸降服于事实和論証；但要使事实和論証能对人心产生任何影响，必須把它們提到面前来。而事实这东西，若无詮釋以指陈其意义，是很少能够講出自己的道理的。这样說来，可見人类判断的全部力量和价值就靠着一个性質，即当它錯了时能够被糾正过来；而它之可得信賴，也只在糾正手段經常被掌握在手中的时候。如果有一人，其判断是眞正值得信任，試問它是怎样成为这样的呢？这是因为他眞誠对待对他的意見和行为的批評。这是因为，他素習于傾听一切能够說出来反对他的言語，从其中一切正当的东西吸取教益，同时对自己，間或也对他人，解釋虛妄的东西的虛妄性。这是因为，他深感到一个人之能够多少行近于知道一个題目的全面，其唯一途徑只是聆听各种不同意見的人們关于它的說法，并研究各种不同心性对于它的观察方式。一个聰明人之获得聰明，除此之外絕无其他方式；就人类智慧的性質說，要变成聰明，除此之外也別无他样。保有一种稳定的習慣要借着与他人的意見相校証来使自己的意見得以改正和完备，只要不致在付諸实行中造成迟疑和犹豫，这是可以对那意見寄以正当信賴的唯一的稳固基础。总之，一个人既經知道了一切能够（至少是明显地）說出来的反对他的言語，而又采取了反对一切反駁者的地位——深知自己是寻求反駁和質难而不是躲避它們，深知自己沒有擋蔽能够从任何方面投到这題目上来的任何光亮——这时他就有权利認为自己的判断是比那沒有經过类似过程的任何人或任何群的判断較好一些。

即使人类当中最聰明的也即最有資格信任自己的判断的人們所見到的为信賴其判断所必需的理据，也还应当提到少数智者和多数愚人那个混合集体即所謂公众面前去审核，这要求是不算过

多的。教会当中最称不寬容的天主教会，甚至在授封聖徒时还容許并且耐心傾听一个"魔鬼的申辯"。看来，对于人中最神聖的人，不到魔鬼对他的一切攻訐都已弄清并經权衡之后，也不能許以身后的荣誉。即使牛頓(Newton)的哲学，若未經允許加以質难，人类对它的眞确性也不会象現在这样感到有完全的保証。我們的一些最有根据的信条，并沒有什么可以依靠的保护，只有一分对全世界的長期請柬邀請大家都来証明那些信条为无所根据。假如这挑战不被接受，或者被接受了而所試失敗，我們仍然是距离确定性很远；不过我們算是尽到了人类理智現状所許可的最大努力，我們沒有忽略掉什么能够使眞理有机会达到我們的东西；假如把登記表保持敞开，我們可以希望，如果还有更好的眞理，到了人类心灵能予接受时就会把它找到；而同时，我們也可以相信是获得了我們今天可能获得的这样一条行近眞理的进路。这就是一个可能錯誤的东西所能获得的确定性的数量，这也是获得这种确定性的唯一道路。

奇怪的是，人們既已承認贊成自由討論的論据的眞实性，却又反对把这些論据"推至其極"；他們沒有看到，凡是理由，若不在極端的情事上有效，就不会在任何情事上有效。奇怪的是，他們既已承認对于一切可能有疑的題目都应有自由討論，却又認为有些特定原則或教义因其如此确定——实在是他們确信其为确定——故应禁止加以質难；而还想这不算是假定不可能錯誤性。須知对于任何命題，設使还有一人倘得許可就要否認其为确定，但却未得許可，这时我們若逕称为确定，那就等于把我們自己和同意于我們的人們假設为对于确定性的裁判者，并且是不听他方意見的裁判者。

在今天这个被描写为"乏于篤信而怖于怀疑"的时代里——在这里，人們之确信其意見为眞确不及确信若无这些意見便不知要

做什么那样多——要求一个意見应受保护以免于公众攻击的主張，依据于意見的眞确性者少，依据于它对社会的重要性者多。人們申說，有某些信条对于社会福祉是这样有用——且不說是必不可少——所以政府有义务支持它們，正和有义务保护任何其他社会利益一样。在这样必要并且这样直接列于政府义务之內的情事面前，人們主張說，就是某种不及不可能錯誤性的东西，也足以使政府有权甚至也足以迫令政府，在人类一般意見支持之下，依照其自己的意見去行动。人們还时常論証，当然更时常思想，只有坏人才要削弱那些有益的信条；而約束坏人并禁阻只有坏人才会願做的事，这总不能有錯。这种想法是把束縛討論的正当化問題說成問題不在教义的眞确性而在其有用性；并借此迎合它自己而逃避自許为对于意見的不可能錯誤的裁判者的責任。他們这样迎合他們自己，却沒有看到其实只是把对于不可能錯誤性的假定由一点轉移到另一点。一个意見的有用性自身也是意見問題：和那意見本身同样可以爭辯，同样应付討論，并且要求同样多的討論。要判定一个意見为有害，与要判定它为謬誤，同样需要一个不可能錯誤的裁判者，除非那被宣判的意見有充分的机会为自己辯护。再說，若謂对于一个异端者虽然不許他主張其意見的眞确性，也可以許他主張其意見的功利性或无害性，这也是不行的。一个意見的眞确性正是其功利性的一部分。假如我們想知道要相信某一命題是否可取，試問，我們可能全不考虑到它是否眞确嗎？在不是坏人的而是最好的人的意見說来，沒有一个与眞确性相反的信条能是眞正有用的；若当这种人因否認人們告訴他是有用的但他自己相信是謬誤的某项教义而被責为瀆犯者时，試問，你能阻止他們力陈这一辯解嗎？其实，凡站在公認意見这一边的人，从来不曾放弃对于这一辯解的一切可能的利用；你不会看到他們处理功利性問題眞

象能够把它完全从眞确性問題抽出来，恰恰相反，最主要的，正因为他們的教义独是"眞理"，所以对于它的認識和信仰才被坚持为必不可少。在有用性問題的討論上，若是如此重要的一个論据只可用于一方而不可用于他方，那就不能有公平的討論。并且，从事实来看，当法律或公众情緒不允許对于一个意見的眞确性有所爭辯的时候，它們对于否認那个意見的有用性也同样少所寬容。它們最多只会容讓到把那个意見的絕对必要性或者拒絕它的眞正罪过減弱一些。

为了更加充分地表明只因我們已在自己的判断中判处了某些意見遂拒絕予以一听之为害，我想若把这討論限定在一种具体的情事上面是可取的；而我所願选定的又是对我最无利的一些情事，就是說，在那些情事上，无論在眞确性問題或者在功利性問題的爭辯紀录上，反对意見自由的論据都是被認作最有力的。且把所要論駁的意見定为信仰上帝和信仰彼界，或者任何一个一般公認的道德方面的教义。要在这样一个战場上作战，实予非公平的敌方以極大的优势；因为他們无疑要說(許多不要不公平的人則在心里說)：难道这些教义你还不認为足够确定而应在法律保护之下来采取的嗎？难道信仰上帝也算那类意見之一，若予确信，你就說是假定了不可能錯誤性嗎？但是必須允許我說，并不是确信一个教义(随它是什么教义)就叫作假定不可能錯誤性。我所謂假定不可能錯誤性，是說担任代替**他人**判定那个問題，而沒有允許他人听一听相反方面所能說出的东西。即使把这种假定放在我的最严肃的信念这一边，我也仍要不折不扣地非难它和斥責它。任何一个人的劝說无論怎样积極有力，不仅說到一个意見的謬誤性，并且說到它的有害后果，不仅說到它的有害后果，并且說到它的(姑且采用我所完全鄙弃的諸詞)不道德和不敬神；但是，只要他在从事追求那一

私的判断时——虽然也享有国人或时人的公众判断的支持——阻擋人們听到对于那个意見的辯护，他就是冒認了不可能錯誤性。对于这种冒認，还远不能因其所針对的意見被称为不道德或不敬神就減少反对或者認为危險性較少，这乃是有关一切其他意見而且是最致命的一点。正是在所謂不道德或不敬神的場合上，一代的人曾經犯了引起后代惊詫和恐怖的可怕錯誤。正是在这类情事中，我們看到了历史上一些难忘的事例，当时法律之臂竟是用以鏟除最好的人和最高尚的教义；在对人方面竟获得可痛心的成功，虽然有些教义则保存下来，借以（仿佛諷刺似地）掩护向那些对它們或对它們的公認解釋持有异議的人們进行同样的行为。

向人类提醒这样一件事总难嫌其太頻吧，从前有过一个名叫苏格拉底（Socrates）的人，在他和他那时候的法律权威以及公众意見之間曾發生了令人难忘的冲突。这个人生在一个富有个人偉大性的时代和国度里，凡最知道他和那个时代的人都把他当作那个时代中最有道德的人傳留給我們；而我們又知道他是以后所有道德教师的領袖和原型，柏拉圖（*P*lato）的崇高的灵示和亞里士多德（Aristotle）的明敏的功利主义——“配成健全色调的两位宗匠”这是道德哲学和一切其他哲学的两个泉眼——同样都以他为总源。这位众所公認的有史以来一切杰出思想家的宗师——他的声誉到两千多年后还在繼長增高，直压倒全部其余为其祖国增光生輝的名字——經过一个法庭的裁判，竟以不敬神和不道德之罪被国人处死。所謂不敬神，是說他否認国家所信奉的神祇；眞的，控訴他的人就直斥他根本不信仰任何神祇（参閱“謝罪”篇）。所謂不道德，是就他的教义和教导来看，說他是一个“败坏青年的人”。在这些訴状面前，有一切根据可以相信，法官确是眞誠地認为他有罪，于是就把这样一个在人类中或許值得称为空前最好的人当作罪犯来

处死了。

再举另一个司法罪恶的事例，这件事即使繼苏格拉底处死事件之后来提，都不显得是高峰轉低，这就是一千八百多年以前發生在加尔瓦雷(Calvary)身上的事件。这个人，凡曾看到他的生活和听到談話的人都在記忆上对于他的道德之崇高偉大留有这等印象，以致此后十八个世紀以来人們都敬奉为万能上帝的化身。他竟被卑劣地处死了。当作什么人呢？当作一个褻瀆神明的人。人們不仅把加惠于他們的人誤解了，而且把他誤解得与他之为人恰正相反，把他当作不敬神的巨怪来对待，而今天却正是他們自己因那样对待了他而被認为是这样的了。人类今天对于那两椿令人悲痛的处分，特别是二者之中的后者的反感，又使得他們对于当时不祥的主演者的論断陷入極端的不公允。那些主演者，在一切方面看来，实在并非坏人，并不比普通一般人坏些，而且毋宁正是相反；他們具有充分的或者还多少超过充分的那个时代和人民所具有的宗教的、道德的和爱国的情感；他們也是这样一类的人，即在包括我們自己的时代在內的任何时代里也有一切机会可以在不遭譴責而受尊重中过其一生的。那位大牧师，当他扯裂自己的袍服而發出那些在当时国人的一切观念之下足以构成最严重罪行的控詞的时候，他的惊惧和憤慨完全可能出于真誠，正如今天一般虔誠可敬的人們在其宗教的和道德的情操方面的真誠一样；而同样，多数在今天对他的行为感到震栗的人們，假如生活在他的时代并且生而为犹太人，也必已采取了恰恰如他所曾采取的行动。有些正統基督教徒总容易想，凡投石击死第一批殉教者的人必是比自己坏些的人，他們应当記住，在那些迫害者之中正有一个是聖保罗(Saint Paul)呢。

讓我們再加举一例，若从陷入錯誤者本人的智慧和道德来量

这个錯誤的感印性，这可說是最动人心目的了。假如曾經有过一个人，既享有权力，还有根据可以自居为时人中最好和最开明的人，那就只有馬卡斯奥吕亞斯大帝(Emheror Marcus Aurelius)了。作为整个文明世界的專制君主，他一生不仅保有最无垢的公正，而且保有从其斯多噶(Stoic)学派教养中鮮克期待的最柔和的心地。所能归給他的少数缺点都只在放縱一方面；至于他的著作，那古代人心中最高的道德产品，則与基督的最称特征的教义只有难于察見的差别，假如还有什么差别的話。这样一个人，这样一个在除开教条主义以外的一切意义上比以往几乎任何一个彰明昭著的基督徒元首都要更好的基督徒，竟迫害了基督教。他居于人类先前一切成就的頂巔，他具有开敞的、无束縛的智力，他具有导引他自己在其道德著作中体现基督理想的品性，可是他竟未能看到基督教对于这世界——这世界是他以对它的义务已經深深投入的——乃是一件好事而不是一个禍害。他知道当时的社会是处于一种可悲的状态。尽管如此，可是他看到，或者他想他看到，这世界是借着信奉已經公認的神道而得維持在一起并免于变得更糟的。作为人类的一个統治者，他認为自己的义务就在不讓社会四分五裂；而他又看不到，社会現存的紐带如經解除又怎样能够形成任何其他紐带来把社会重新編結起来。而新的宗教則是公然以解散那些紐带为宗旨的。因此，除非他的义务是在采取那个宗教，看来他的义务就在把它扑灭了。这样，由于基督教的神学在他看来不是眞理或者不是源于神旨；由于那种釘死在十字架的上帝的怪异历史在他想来殊难置信，而这样一个全部建筑在他所完全不能相信的基础上的思想体系在他自然不能想見其成为那种調整的动力（殊不知事实上，它即經一切削弱之后仍已証明是那样的）；于是这位最溫和又最可亲的哲学家当統治者，在一种庄严的义务感之下，竟裁准

了对基督教的迫害。这件事在我心里乃是全部历史中最富悲剧性的事实之一。我一想到，假如基督徒的信仰是在馬卡斯奥呂亞斯的庇护之下而不是在君士坦丁(Constantine)的庇护之下被采为帝国的宗教，那么世界上的基督教不知早已成为怎样大不相同的东西，我思想上便感到痛苦。但是应当指出，在馬卡斯奥呂亞斯想来，凡能为懲罰反基督的教义提供的辯解沒有一条不适用于懲罰傳播基督教，如他所实行的；我們若否認这一点，对他便有失公允，与实际亦不相符。沒有一个基督徒之相信无神論为謬誤并趋向于使社会解体，比馬卡斯奥呂亞斯之相信基督教便正是这样，能說是更为坚定的了；而他在当时所有人之中还应該可被認为最能理解基督教的呢。这样看来，我便要劝告一切贊成懲罰宣播意見的人，除非他諂許自己比馬卡斯奥呂亞斯还要聰明还要好——比他更能深通所处时代的智慧，在智力上比他更为高出于时代的智慧，比他更加篤于寻求眞理，而在寻得眞理之后又比他更能一心篤守——他就該深自警戒，不要双重地假定自己的和群众的不可能錯誤性，須知那正是偉大的安徒尼拿斯(Antoninus)所作所为而得到如此不幸的結果的。

宗教自由的敌人們也覺到，若不用什么論据把馬卡斯安徒尼拿斯說成正当，就不可能替使用懲罰办法来束縛不信宗教的意見的行为辯护；他們在被逼紧的时候間或也承認上述的結果；于是他們就說，就随着約翰生博士(Dr. Johnson)一道說：迫害基督教的人还是对的；迫害乃是天机早定的一个大难，眞理应当通过而且总会胜利通过的，因为法律的懲罰最后終于无力反对眞理，虽然反对为害的錯誤时則有时發生有益的效果。这是替宗教上的不寬容进行論証的一种形式，这种形式应引起足够的注意，而不应忽略过去。

这种因迫害无能加害于眞理遂称迫害眞理为正当之說，我們

固不能即斥为对于接受新眞理故意怀有敌意，但那样对待加惠人类的人們致使人类有負于他們的办法，我們实不能称为寬厚。須知，对世界發現出一些与它深切有关而为它前所不知的事物，向世界指証出它在某些关系俗界利益或灵界利益的重大之点上曾有所誤解，这乃是一个人力所能及的对其同胞的重大服务，在某些情事上正和早期的基督徒和以后的改革者的貢献同样重大，这在与約翰生博士想法相同的人也相信这是所能贈献与人类的最宝貴的礼物。可是这个学說竟認为，作出这样出色的惠益的主人所应得的报答却是以身殉道，对于他們的酬报却应是当作最恶的罪人来对待，而这还不算人类应該服麻捧灰以示悲悼的可悲痛的錯誤和不幸，却算是事情的正常的并可釋为正当的状态。依照这个学說，凡提倡一条新眞理的人都应当象并且已經象站在乐克里人(Locrians)立法会議中那样，要建議一条新法律时，脖頸上須套一条絞索，一見群众大会听他陈述理由之后而不当时当地予以采納，便立刻收紧套繩，把他勒死。凡替这种对待加惠者的办法辯护的人，我們不能設想他对那个惠益会有多大評价；而我相信，持有这种看法的人必是認为新眞理或許一度是可取的，但現在我們已經有了足够的眞理了。

至于說眞理永远战胜迫害，这其实是一个乐观的謊誤，人們相繼加以复述，直至成为濫調，实則一切經驗都反証其不然。历史上富有迫害行为压灭眞理的事例。即使不是永远压灭，也使眞理倒退若干世紀。仅以关于宗教的意見来說吧，宗教改革在路德(Luther)以前就爆發过至少二十次，而都被鎮压下去。勃呂西亚的阿諾德(Arnold of Brescia)被鎮压下去了。多尔契諾(Fra Dolcino)被鎮压下去了。薩旺那罗拉(Savonarola)被鎮压下去了。阿尔拜儒之徒(Albigeois)被鎮压下去了。佛奥杜之徒(Vaudois)

被鎮压下去了。乐拉之徒(Lollards)被鎮压下去了。胡斯之徒(Hussites)被鎮压下去了。即使在路德时期以后,只要什么地方坚持迫害,迫害总是成功的。在西班牙,在意大利,在东西佛兰德(Flanders),以及在奥帝国,新教就被根絕了;在英国,若是瑪丽女王(Queen Mary)活着,或者伊丽莎白女王(Queen Elizabeth)死了,也很会早已是那样的。迫害一直是成功的,除开在异端者已經成为过强的党派以致无法做到有效迫害的地方。沒有一个可以理喻的人能够怀疑,基督教曾可能在罗馬帝国被消灭淨尽。它之所以能够傳布并占得优势,乃因多次迫害都只是間或發生的,仅仅持續一个短的时間,其間則隔有很長的几乎未經阻扰的宣傳时隙。由此可見,若謂眞理只因其为眞理便具有什么固有的力量,能够抵抗錯誤,能够面临监獄和炮烙而挺占优胜,这乃是一种空洞无根的情操。須知人們之热心于眞理并不胜于他們之往往热心于錯誤,而一使用到足量的法律的或甚至仅仅社会的懲罰,一般說来对二者便都能成功地制止其宣傳。眞理所享有的眞正优越之处乃在这里:一个意見只要是眞确的,尽管可以一次再次或甚至多次被压熄下去,但在悠悠岁月的进程中一般总会不断有人把它重新發現出来,直到某一次的重現恰值情况有利,幸得逃过迫害,直至它头角嶄露,能够抵住随后再試圖压制它的一切努力。

人們会說,我們現在已不把倡导新意見的人处死了,我們已不象我們先人之杀戮先知者,我們甚至还替他們营造坟墓。眞的,我們是不再弄死异端者了;現代輿情所能容忍的对于即使是最有毒害的意見的懲罰,其程度也不足以根絕那些意見。但是,还讓我們不要阿諛自己,認为我們現在已經兗于法律迫害的污点了。对于意見的懲罰,或者至少对于發表意見的懲罰,还憑法律而存在着;至于这些罰章的执行,即使在近时,也并非一无例証致使人們可以

完全不信其有一天会充分复活起来。卽在 1857 年，在康沃(Cornwall)郡的夏季巡迴裁判庭，就有一个不幸的人，①据説在生活一切关系方面都还是碌碌庸行的，只因説了和在門上写了几句触犯基督教的話就被判处二十一个月的徒刑。在同时的一个月之內，在旧百雷(Old Bailey)地方，又有两个人分别在两个場合上被拒絕充当陪审員，②其中一人并受到推事和律师之一的重大侮辱，只因他們誠实地自陈沒有什么神学的信仰；同时还有第三个，一个外国人，則因同样的理由被拒絕对一个窃贼进行控訴。③这种对于报怨求偿的拒絕，系依据法律上的一条教义，卽凡不宣称相信一个神(任何一个神就足够了)和相信彼界的人概不能被准許到法庭作証。这无异于宣布这种人为法外之人，被排拒在法庭的保护之外；这不仅等于説，人們可以对他們进行掠夺或攻击而不受处罰，只要沒有他人而只有他們自己或抱有同类意見的人在場，这还等于説，人們也可以对任何人进行掠夺或攻击而不受处罰，假如要証明这事实只有靠他們来作証的話。这条教义又以一个假定为根据，就是説，凡不信彼界的人，其誓言概无价值。这个命题显示着，贊成它的人对于历史是太无知了(因为历史上千眞万确的情况是，各个时代都有很高成数的无信仰者乃是出色的正直而享有荣誉的人)；凡人只要稍稍理会到，有多少以道德和成就而享世界盛名的人都

---

① 这人是托瑪斯普雷(Thomas pooley)，于 1857 年 7 月 31 日受到波德明巡迴裁判庭(Bodmin Assizes)的判处。12 月，他得到皇室的特赦。

② 一人是呼里約克(George Jacob Holyoake)，事件發生于 1857 年 8 月 17 日；另一人是楚勒夫(Edward Truelove)，事件發生于 1857 年 7 月。

③ 这人是格來欽的男爵(Baron de Gleichen)，事件發生于 1857 年 8 月 4 日，在馬尔波魯街警察法庭上(Marlborough Street police Court)。

是众所深知至少是其熟人們所深知的无信仰者，誰就再也不会主張这个命題了。再說，这条規律又是自杀性的，它取消掉自己的基础。在凡是无神論者必是說謊者这一假定之下，它容許了所有願意說謊的无神論者来作証詞，而所拒絕的倒只是那些敢冒不韙，宁願公开自認一条人所痛恶的信条而不願肯定一点虛妄之事的人們。实行这样一条自判为背謬于其所設目的的規律，只能視为仇恨的标志，迫害行为的遺骸，同时也是迫害行为本身，而且还具有一个特点，即受迫害的資格正是清楚地被証明为不应受迫害。并且，这条規律以及它所含的学理对于有信仰的人也是一个侮辱，正不亞于对于无信仰的人是一个侮辱。因为，若謂凡不信彼界的人必然要說謊，那么势必要說凡信彼界者之避免說謊，假如他們是避免了的話，只是因为怕入地獄了。对于这条規律的創作者和教唆者，我們且不伤他們，且不說他們所形成的基督道德的概念乃是出自他們自己的意識吧了。

不錯，这些情况只是迫害行为的陈迹和殘余，可以不認作意欲实行迫害的标志；英国人心理往往有一种优柔虛弱状态，当自己实已不复坏到要实行一条坏原則时却反常地以主張那条原則为乐，上述殘余情况正可視为这种心理状态之一例。但是，不幸之处則在，停頓已近一代之久的更坏形式之下的法律迫害能否繼續停頓下去，这在公众心理状态中并沒有什么保証。在現在这个年代里，日常事物平靜的表面常会为复活旧罪恶的尝試所攪动，正象为倡导新惠益的尝試所攪动一样。目前所夸称的宗教复兴，在狹隘而无文化的人們心中至少同样也是迷信的复活；而凡是人民情緒中还存有不寬容思想的强烈而經久的酵母的地方——这是无論何时都留踞在我国中等阶級之中的——总是无需費力就能挑动他們去积

極迫害他們所从来不視为迫害的正当对象的人們。[①] 使得我們这个国度不能成为一个精神自由的地方的正是这一点，正是人們对于不信仰他們所重視的信条的人所抱的意見和所怀的情緒。在过去很長的时間里，法律懲罰的主要害处就在它加强了社会的詆毁。而正是社会的詆毁乃是眞正有效力的东西，其效力竟使得在英国，在社会戒律之下，敢于發表意見的事比在他国，在法律懲罰的危險之下，还要少見得多。对于除开經济情况使其无賴于他人的善意而外的一切人，在發表意見的問題上，輿論是象法律一样有效力的；人們可以被投置在监獄之內，同样也可以被排拒在赚取面包的办法之外。那些已将面包穩取到手而无需或向有权势者，或向团体，或向公众取得恩遇的人們，在公开發表意見方面自然不怕什么，可是只怕被人想来不好，談論不好，而这些則应当不需要什么了不起的英雄性格才使他們能够承受。关于这种人，是沒有什么訴諸怜憫心情替他們辯解之余地的。但是，虽然我們已不象从前所慣为的那样把許多灾禍加于和我們思想不同的人，可是也許会以我們現

① 近来有一种激动的迫害情緒得到大量灌輸，并与印度兵叛变事件中我国民族性最坏部分的普泛开展結合起来；我們从这里可以得到很多警示。狂热的人們和大言不慚的人們从教堂講壇上發出的各种譫語就不值得去理会了；而福音派的首脑們在管治印度人和回教徒問題上也当作一条原則宣称說，凡不講授聖經的学校概不得受公款資助，其后果必然是，凡非眞正的或假冒的基督徒也一概不得授予公职。据报告，一位副国务大臣于 1857 年 11 月 12 日向選民發表演講时曾說："不列顛政府寬容他們的信仰"（不列顛亿万臣民的信仰），"寬容他們所称为宗教的迷信，这已产生了阻滞不列顛声誉上升的作用，已产生了阻碍基督教健康成長的作用。……寬容当然是我国宗教自由的巨大基石；但不要讓他們濫用寬容这一貴重的字眼。照他理解，所謂寬容，乃是在具有同一崇拜基础的基督徒之中，大家都有完全的崇拜自由；乃是对具有一个居間的共同信仰的基督徒中各个不同宗派的寬容。"我請大家注意这一事实：一个被認为适宜在自由党政权下在我国政府中担任嵩級官职的人竟会主張这样一条教义，認为凡不信基督为神的人概应屏諸寬容的界綫之外。試問，看到这种獣子般的表現之后，誰还能溺于錯覺，以为宗教迫害之事已經一去不复返了呢？

在对待他們的办法对我們自己做出与历来同样多的灾禍。苏格拉底是被处死了，但苏格拉底的哲学則如日在中天，光輝照遍整个的知識長空。基督徒是被投飼獅子了，但基督教会則長成一株堂皇繁茂的大树，高出于那些較老而較少生气的生長物，并以其复蔭窒抑着它們。我們現在仅仅有点社会的不寬容，这既不杀死一个人，也不拔除什么意見，但是这却誘导人們把意見遮掩起来，或者避免积極努力去傳布意見。在我們这里，以每十年或每一代来看，异端意見極少取得或者甚至还丢失了它們的陣地；它們从来不曾傳布得遙远而广泛，而只是保持在一些深思勤学的人們的狹小圈子里暗暗燃燒着；它們在那些人中間發源开端，却从来未得以其眞的或假的光亮照到人类的一般事务。这样，就形成了一种事态，有些人覚得很可滿意，因为这里沒有对什么人罰款、把什么人监禁的不愉快过程就把一切得势的意見維持得外表上未遭扰乱，而同时对那些溺于思想痼疾的异議者也并未絕对制止他們运用理性。这在保持知識界中的宁靜、保持其中一切事物都一仍旧貫地进行方面，倒不失为一个便宜的方案。但是为知識方面这种平靜所付出的代价却是牺牲掉人类心灵中的全部道德勇敢性。这样一种事态，有一大部分最积極、最好鑽研的知識分子都覚得最好把眞正的原則以及信念的根据保藏在自己心里，而在公开演講中則把自己的結論尽量配合于他們內心所弃絕的前提——这是决不能产生出那种一度装飾过知識界的开朗无畏的人物以及合乎邏輯而貫徹始終的知識分子的。在这种事态之下，只能找到这样一类的人，不是濫調的应声虫，就是眞理的应时貨，他們在一切重大題目上的論証都是为着听众，而不是自己眞正信服的东西。还有些人出于这两途之外，則把其思想和兴趣局限在一些說来不致犯到原則領域以內的事物上，即局限在一些細小的实际的問題上——这些事物，只要人类心

灵得到加强和扩大，是自己就会弄对，也是非到那时不能实际弄对的：在那时，那些足以加强和扩大人們的心灵以及人們对于最高問題的自由而勇敢的思想的事物被放弃了。

凡認为异端者方面这种緘默不算一种灾害的人，首先应当思量一下，这样緘默的結果是使异端意見永远得不到公平透徹的討論；而一些經不起这样討論的异端意見，虽然会被遏止不得散布，却不会就此消失。由于禁止一切不归結于正統結論的探討，敗坏最甚的还不是异端者的心灵。最大的損害乃在那些并非异端者的人，由于害怕异端之称，他們的整个精神發展被限制了，他們的理性弄得痴攣了。世界上有一大群大有前途的知識分子和秉性怯弱的人物，弄得不敢追随任何勇敢、有生气的和独立的思想的結果，否則就要把自己带到会被認为不信教或不道德的境地——請問誰能計算这世界受到何等的損失？在这一大群之中，我們还可以間或看到某个具有深刻良心和精細理解的人，用其一生以他所不能压熄的智力从事于矯作世故，并竭其一切巧思努力于把其良心和理性所追促的东西与正統調和起来，而最后或許还办不成功。須知作为一个思想家，其第一个义务就是随其智力所之而不論它会导至什么結論，誰不認識到这一点誰就不能成为一个偉大的思想家。設有人以相当的勤勉和准备自己进行思考可是产生錯誤，另有人則抱持眞确的意見可是只为免使自己思考，在这两种情况下，眞理所得于前者的比所得于后者的要多。还不是單單为着或者主要为着形成偉大思想家才需要思想自由。相反，为着使一般人都能获致他們所能达到的精神体量，思想自由是同样或者甚至更加必不可少。在精神奴役的一般气氛之中，曾經有过而且也会再有偉大的个人思想家。可是在那种气氛之中，从来没有而且也永不会有一种智力活躍的人民。若見哪一国人民一时曾經接近于那种性

格，那是因为对于异端思想的恐惧曾經暫告停止。只要哪里存在着凡原則概不得爭辯的暗契，只要哪里認为凡有关能够占据人心的最大問題的討論已告截止，我們就不能希望看到那种曾使某些历史时期特别突出的一般精神活躍的高度水平。并且，只要所謂爭論是避开了那些大而重要足以燃起热情的題目，人民的心灵就永不会从基础上被攪动起来，而所給予的推动也永不会把即使具有最普通智力的人們提高到思想动物的尊严。关于那种活躍情况，有三个历史时期可以为例：一个是紧接宗教改革之后一段时間內的欧洲的情况；另一个仅限于欧洲大陆并仅限于較有文化的阶級，那是十八世紀后半期的思考运动；第三个时期为时更短，就是德国在歌德(Goethe)和費希特(Fichte)时期知識方面的躍动。这三个时期在其所發展出来的一些特定意見上是大不相同的，但有一点則三者一样，就是在那三个时期中权威的枷鎖都被打碎了。那时，旧的精神專制已被推翻，而新的还未代立。正是由那三个时期所給予的推动才把欧洲造成現在这样。无論在人心方面或者在制度方面出現的每一进步，都可清楚地分別溯踪于三者中的或此或彼。可是若干时間以来，有些現象表明所有那三項推动力量已經差不多用光；我們若不再度力主精神自由，我們就不能期待什么新的起步了。

現在我要轉到論証的第二部分，不再假定任何公認意見都会謬誤，而姑且冒認它們皆系真确，然后来考查一下，若不对那些意見的真确性进行自由和公开的討論而逕加以主張，这样又有什么价值。凡持有一种坚强意見的人，不論怎样不甘承認其意見有謬誤的可能，只要一想，他的意見不論怎样真确，若不时常經受充分的和无所畏惧的討論，那么它虽得到主張也只是作为死的教条而不是作为活的真理——他只要想到这一点，就应該为它所动了。

有一类人(幸而不象从前那样多了)想，有人对于他們所認为眞确的意見只要无怀疑地表示贊同，虽然对于它的根据一无所知，也不能替它在最膚淺的反駁面前作一番守得住的辯护，那也就足够了。这样的人，只要一旦能够領到权威方面教給他們的信条，便自然而然会想，若还允許对这信条有所問难，那就沒有好处而只有害处。这样的人，当他們的势力得势时，就会使得人們几乎不可能以聪明而有考慮的方式排斥一个公認的意見，虽然仍不免鹵莽而无知地把它排斥；这是因为，要完全堵絕討論究竟不大可能，而当它一旦达到时，沒有坚定信念作基础的信条自然一遇辯論的影子就会退避三舍。根本說来，即使舍弃这个可能性不提——就假定眞确意見是深踞心中，但系作为一个成見、一个脫离論証的信条、一个反对論証的証据而深踞心中——这也不是一个理性动物主持眞理时所应取的办法。这不是有知于眞理。这样主持下的眞理，毋宁說只是一个迷信，偶然貼在宣告眞理的字面上罢了。

假如說人类的智力和判断力是应当培养的（这至少是新教徒所不否認的事），那么試問在什么事物上最适于鍛煉一个人的那些能力呢？难道还有比那些关涉本人甚切以致必須对它們抱有意見的事物更为适宜的嗎？假如說对于理解力的培养在一个事情中要胜于在另一个事情中，这无疑最好是在学得自己的意見的根据中来进行。在一些要有所信便首須信得正确的題目上，人們不論相信什么，总应当能够为它至少在普通的反駁面前作辯护。但是有人会說："把他們的意見的根据教給他們就成了。对于一个意見，不見得因为沒有听到爭論就一定是鸚鵡学舌。譬如学習几何学的人并非單把定理裝入記忆，同时也懂得和学会演証；若因他們从未听到什么人否認并試圖証倒几何学的眞理就說他們对于几何学眞理的根据懵然无知，那就未免荒唐了。"毫无疑問，若只說到象数学

这个題目，其中根本沒有錯的一方要說的东西，那样說法是很可以的。数学眞理的証据有其特殊之点，就是所有論据都在一方。这里沒有反駁，也沒有对反駁的答复。但是在每一个可能有不同意見的題目上，眞理却象是摆在一架天秤上，要靠两組互相冲突的理由来較量。即使在自然哲学当中，对于同一事实也可能有另种解释：例如有以地球中心說代替太阳中心說的，有以热素論代替氧气論的；这就必須能够表明为什么那个另一說不能成为眞理；除非到这一点已經得到表明，并且我們也知道它是怎样得到表明的，我們就不算懂得我們所持意見的根据。至于再轉到一些远較复杂的題目，轉到道德、宗教、政治、社会关系、生活事务等等，那在每一个要争执的意見上倒有四分之三的論証須用于驅除一些有利于不同意見的現象。古代有个除一人而外的最大演說家留有記載說，他对于敌方的情事，即使不用比研究自己的情事时所用的更大的强度，至少总要用同样的强度来加以研究。西塞罗(Cicero)用这种办法当作在公开辯論时获得成功的手段，这正是为了达到眞理而研究任何題目的人們都需要仿效的。一个人对于一件情事若仅仅知道他自己的一方，他对那个情事就所知甚少。他的理由也許很好，也許不曾有一个人能駁倒它。但是假如他也同样不能駁倒反对方面的理由，也不尽知那些理由都是什么，那么他便沒有根据就两种意見之中有所擇取。这时他的合理立場应当是把判断悬擱起来；他若不甘心于这样，他便不是被权威带着走，就是象世界上一般情况那样采取他自己情緒上所最傾向的一方。进一步講，一个人之听取敌方的論据，若仅听到自己的教师們所轉述的样子，其中并伴有他們所提供的作为辯駁的东西，那也还不够。那不是对待論据的公正办法，也不会拿它們眞正触到自己的心。他必須能够从实在相信那些論据、眞誠替它們辯护、并为它們竭尽一切努力的人們那里

听到那些論据。他必須在那些論据的最花巧又最动听的表达形式之下来認識那些論据；他必須感受到那种为眞确見解所必須遇到并予以解决的难題的全部压力；否則他就永不能眞正掌握到足以对付并解决那个难題的眞理。百分之九十九的所謂受过教育的人們都是处于这种情况，甚至那些能为自己的意見滔滔辯护的人們也是如此。他們的結論也許眞确，但对于他們所知的东西而言則会是謬誤：他們从未把自己投放在与他們思想不同的人們的精神境地去想一想那些人必会說些什么；因而若照知这一字的本义說来，他們可說是并不知他們自己所宣奉的教义。一个教义的某些部分足以說明其余部分并将它釋为正当，这在他們是不知的；有些考虑足以表明两个似乎彼此冲突的事实实在可以互相調和，或者足以指明在看来都很有力的两个理由之間应当如何取舍，这在他們也是不知的。总之，对于所有足以轉变比重、足以决定一个全面理解者的判断的那部分眞理，他們都是陌生的；而要眞正知道那部分眞理，只有兼顧双方、无所偏重、并力圖从最强的光亮下来观察双方的理由的人們才能做到。要在一些道德的和人文的題目上取得一个眞正的理解，这是一条最根本的紀律，甚至在一切重要眞理上如果沒有反对者，我們还不可不想象一些反对者，并供給他們以最技巧的魔鬼辯护者所能編出的最有力的論据。

为了減弱上述那些考虑的力量，討論自由的敌人或許又会說，沒有必要要人类一般都知道都理解哲学家們和神学家們所能講的反对或贊成其意見的一切道理。他們說，无需要求普通人都能揭示一个天才反对者的一切誤言或妄言。他們說，只要总有一些人能够答复那些誤言或妄言，使得凡是会把不学的人們引导向錯誤的东西沒有不遭到批駁的，那就足够了。他們說，一些心思簡單的人，既經有人把反复傳授的眞理的明显根据教給他們，就可把一切

余事托給权威人士；他們既明知自己无知无才去解决每一个能被提出的难题，就大可在反正有对該項工作特有訓練的人們已經或者能够对已提出的一切难题予以解答的保証之下去安靜休息了。

对于这个見解，讓我姑且讓步到那些在理解眞理（这应当伴随着信仰眞理）的数量上最容易感到满足的人們所能要求的最大限度；即使如此，贊成討論自由的論据也并未有所削弱。因为就是这个說法也承認人类应当有一个理性的保証：对于一切反駁已經予以滿意的答复；旣然如此，如果不把需要得到答复的反駁說出来，它們又怎能得到答复呢？如果反駁者沒有机会表明答复是未能令人滿意的，又怎能知道答复是令人滿意的呢？即使公众不必要，至少要去解答难题的哲学家和神学家总必要使自己熟習于那些难题，并且必須在其最令人困惑的形式之下来認識它們；而要做到这一点，就非把它們自由地陈述出来并置于它們所容有的最有利的光亮之下不可。天主教有其应付这个麻煩問題的办法。它把人們大别为两类：一类是能够許其以直接的信念来接受它的教养的，一类則必須靠間接的信賴来接受它們。誠然，对于二者都不許在接受什么这一点上有所选擇；但是教士們，至少能予充分信任的教士們，为要答复反对者的論証之故，則得到允許并受到奖励去認識那些反对的論据，因而可以讀到异端的著作；至于不以此为业的俗人，除非有特别的許可，就很难得到这种机会了。这条紀律就承認了关于敌方情事的知識对于宣教者是有益的，不过它又想出与此相輔而行的办法不讓世界上其余的人也知道这个；这样就給予所謂选士比一般大众較多的精神教化，虽然不是較多的精神自由。天主教用了这个方策，就成功地获致了其宗旨所求的精神方面的优越地位，因为无自由的教化固然永远不会造就一个闊大而自由的心灵，但是确能造就一个在乡村巡迴法庭上就一樁案由进行辯护

的聪明辯护士。但是在宣奉新教的国度里，这种解救办法却是被否定的；因为新教徒主張，至少在理論上主張，选擇一个宗教的責任必須由每人自己承担起来而不能推諉在宣教者身上。再說，在世界的現状之下，要把学者所讀到的著作对不学者封鎖起来，这实际上也不可能。若要讓人类的宣教者認識到他們所应当知道的一切东西，就必須讓一切东西被自由地写作并印行出来而不加以任何束縛。

进一步講，在公認意見皆系眞确这个假定之下，缺乏自由討論之为害若不过只在使人們不能知道那些意見的根据，那么或者还可以說这縱然是知識上的却还不是道德上的危害，就着意見对于品性的影响一点說来，这尙无損于意見的价值。但事实却是，在缺乏討論的情况之下，不仅意見的根据被忘掉了，就是意見的意义本身也常常被忘掉了。在这种情况之下，表达意义的字句就不复提示什么观念，或者只提示它們原来所用来表达的观念的一小部分。鮮明的概念和活生生的信仰是沒有了，代之而存在的只有一些陈套中保留下来的詞句；或者假如說意义还有什么部分被保留下来，那也只是意見的外壳和表皮，其精华則已尽失去了。人类历史中不乏为这种事实所塡据的巨大篇章，要加以研究和思考是不嫌过于認眞的。

在几乎一切道德教义和宗教信条的經历当中都說明了这一点。那些教义和信条对于其創始人以至他們的直傳弟子来說，原是充滿着意义和生命力的。只要使它們对其他信条占上風的斗爭持續下去，人們对它們的意义的感覺就不会減弱；或者甚至还把它闡發到更加充分的意識之中。結果，它不是得势而成为普遍的意見，就是停止前进，只保持已得的陣地而不再进一步傳布。一到这两种結局之一显然可見的时候，关于这个題目的爭論就松弛下来，

并逐漸趋于消失。这教义于是取得了一种地位，即使不算一个公認的意見，也算意見中得到認可的諸派別或諸部类之一；而主張它的人們一般也只是承襲了它而不是采納了它；至于这些教义由此到彼的轉变，此时已成为絕无仅有的例外之事，因而在宣称者的思想当中也就不占什么地位。这时，他們已不象起初那样經常戒备着，不是要面对世界进行自衛，就是要爭取世界投向自己；他們已經沉入一种默許妥协的状态，既不聆听反对他們的信条的論据（只要他們忍得住），也不以有利于那个信条的論据去打攪异議者（假如还有这种异議者）。从这个时候起，这教义的活力通常就可算开始衰退了。我們时常听到一切信条的宣教者悲嘆地說，要使信徒心中对于他們在名义上承認的眞理保持一种生动的領会，俾能透入情感而眞正支配行为，那是太困难了。当一个信条尙在为其存在而奋斗的时候，便沒有这种困难会引起埋怨：那时，即使一些較弱的斗士都知道并且感到他們为什么而奋斗，也知道并且感到它与其他教义有何区别；在每个信条的那个存在时期，都可以看到有不少人曾把那个信条的基本原則体現于思想的一切形式，曾把那些原則就其一切重要含义加以量度和考虑，也曾体驗到那个信条在品性方面的充分效果，那是对于那个信条的信仰在一个为它徹底浸透的心灵中应当产生的效果。但是，一到那个信条变成了一个承襲的东西，而人們之予以接受乃是出于被动而不是出于主动的时候，就是說，一到心灵不复被迫在信条所提示的問題上照初时那样的程度运用其生命力的时候，就有一种逐步前进的趋势会把这信条除开一些公式而外的全部东西都忘記掉，或者对它只付以一种淡漠而麻木的同意，仿佛接受它既系出于信賴就沒有把它体現于意識之中或者以亲身經驗来加以考驗之必要；直到最后，它終于变得与人类內心生活几乎完全沒有联系。于是就出現了在这

个世界这个年代經常出現以致形成多数的这种情事：信条之存在竟象是存在于人心之外，其作用只在把人心硬化和僵化起来以擋住投給人性更高部分的一切其他影响；其力量只表現在不容任何新的和活的信念进入人心，而其本身則除作为一名哨兵监守心脑使其空虛以外也对它們别无任何作为。

实質上本来最能深感人心的教义却会在人心中成为死的信条而不能在想象中、情感中或者理解中得到体現，这种情况又会达到何种程度，这可以用多数基督教信徒怎样奉持基督教教义的情形作为示例。这里所說的基督教，是指象一切教会和教派所描述的那样的东西，即"新約"当中所包含的那些格言和訓条。那是一切自称基督徒者都視为神聖，并当作法則予以接受的。可是，并不过火地說，一千个基督徒当中也沒有一个真参照那些法則来指导或者考驗他的个人行为。他在个人行为上所参照的标准乃是他所屬国族、他所屬的阶級、或者他所担任的宗教职业的習俗。于是他就一方面有着一套道德的格言，他相信那是由一个不可能錯誤的智慧贈給他的一些管治規則；另一方面又有一套日常生活上的判断和实踐，其中与某些条格言有某种程度的符合，与另外一些条格言就不那么符合，与某些条格言甚至直接对立，而整个說来，則是介乎基督教信条和世俗生活中的利害及提示二者之間的一种調和。对于前一套标准，他予以崇敬；对于后一套标准，他才付以真正的忠順。一切基督教徒都相信，上帝所賜福的乃是穷人、賤人和被世人恶待的人；他們都相信，富人要进入天国比駱駝要穿过針孔还困难；他們都相信，他們不应有所裁判，否則他們就应受到裁判；他們都相信，他們絕对不应指神發誓；他們都相信，他們应当爱邻如爱己；他們都相信，假如有人要拿他們的罩袍，他們就应把自己的上衣也送給他；他們都相信，他們应当不思慮到明天；他們都相

信，如果他們要成为完善，就应当卖尽自己所有的一切并散給穷人。他們說他們相信那些事情，这在他們并不是不真誠的。他們的确相信那些，正和人們相信他們所常常听到贊頌而从来不聞有所討論的事物一样。但是若就一个活的信仰怎样約制行为这个意义来說，那么他們之信仰那些教义只不过达到它們通常对他們起到作用的那一点。那些教义在其完整无缺的情况下，他們者用以投击敌人，是大有可用之处的；若有人做出了他們認为可以贊揚的事情，也要（在可能的时候）把那些教义抬出来作为理由，这更是不用說的了。但是設若有人竟去提醒他們說那些格言还要求着他們連想都沒有想到要做的无数事情，那人却将一无所获，而只有被划入那种好胜于他人而極不洽众意的脚色之列罢了。这就是說，教义在普通的信徒那里是沒有扎根的，在他們心中并不成为一种力量。他們只是对于那些教义的声音有着一种習慣性的敬意，却沒有由字句伸展到所指事物的感受，能够迫使心灵把那些事物吸收进去，并使得它們符合于公式。总之，一到涉及行为的时候，他們就东找甲先生，西找乙先生，来指导他們要服从基督到什么程度了。

可是我們可以确信，在早期的基督徒那里，情事却并非这样，而远是另样的。假如情事曾是这样，那么基督教也絕不会由若干被鄙視的希伯来人（Hebrew）的一个隐晦的教派扩展成为罗馬帝国的国教了。当他們的敌人从前說到“看那些基督徒是怎样彼此互爱啊”的时候（这句評語現在大概不会有什么人再說了），他們那时对于自己的信条的意义无疑是有着極其生动的感受的，而以后則大大減弱下去了。大概主要就是由于这个原因，所以現在基督教在扩張領域方面取得这样少的进展，而在十八个世紀以后还几乎仅仅局限于欧洲人和欧洲人后裔的范圍。現在，即使是严格的教徒，即使是那些对于自己的教义比一般人認眞得多、对于若干教义

的意义也比一般人認識得多的人們，在他們心中这样比較活跃的一部分敎义通常也只是喀尔文(Calvin)、諾克斯(Knox)、或者其他在性格上与他們自己相近的人物所講的东西。至于基督本人的話語，在他們心中只是无所謂地并存着，所产生的效果也不过象仅仅聆听一些溫和可亲的語句所引起的效果。說到为什么作为某一敎派所独有的标志的敎义要比一切公認敎派所共有的敎义能够保留較多的生命力，为什么从事宣敎的人們要对后者保持其意义的生动性就感到較多的苦难，这无疑有許多的理由；但确定有一个理由是，凡独特的敎义都遭受較多的問难，都必需較經常地在公开的反駁者面前为自己辯护。而一到战場上已无敌人的时候，敎者也好，学者也好，就都在他們的崗位上去睡覺了。

一般地說，对于一切傳統敎义，如有关生活智慮和生活知識以及道德方面或宗敎方面的傳統敎义，上述道理也同样是眞确的。所有言語和文章中都充滿着关于生活的一般議論，既講到生活是什么，也論到在生活中怎样做人；这些議論是每人都知道的，是每人都一再称述或者聞而默許的，也是大家都当作自明的眞理予以接受的，可是大多数人却只是在切身經驗——一般是痛苦一类的經驗——使其意义对他們成为实在的时候才开始眞正学到它的意义。一个人往往在受到某种未能逆料的不幸或失望的創痛之后才想到他一生中一直習聞的某些諺語或常談，对于这些諺語或常談，他若能老早就象事后那样感到其意义，就会拯救他免遭这場灾难了——这种情形是屡見不鮮的。所以有这种情形，誠然除开缺乏討論而外还有許多理由：有若干眞理非至个人亲身經驗到时便不能認知其充分的意义。但是就是对于这种眞理，一个人只要經常听到懂得它的人們就它进行贊成和反对的辯論，对其意义也会了解得多得多，而所了解到的东西也会深刻得多地印入心中。人类

一見事物不复有疑就放弃思考，这个致命的傾向是他們所犯錯誤半数的原因。現代一位作家曾說到“既定意見的沉睡”，这話是說得很好的。

这是什么話！人們会問：难道眞确的知識是以不見一致性为必不可少的条件嗎？难道为要使什么人能够認知眞理就必需有某一部分人坚持錯誤嗎？一个信条果眞是一到为一般人所接受了的时候就失去其实在性和生命力么？一个命題果眞是除非还有疑問就不能被人徹底理解到和徹底感受到么？这是否說，一到人类一致接受了某个眞理的时候，那个眞理就在他們当中消亡下去呢？大家一直都想着，改进知識的最高目标和最好結果乃是要在一切重要眞理的認定上把人类联合得愈来愈好；难道說知識只有在未达到它的目标的时候才存在么？难道征服的果实却因胜利之非常完全而遭到消毁么？

我并未肯定那些說法。随着人类的进步，无复爭执或者无复存疑的教义在数目上是会經常增加的；而且也几乎可以說，人类福祉正是要用已达无可爭辯程度的眞理的数目和重量来衡量的。許多問題上的严重爭論一个接着一个停止下来，这是意見凝固化过程中所必有的事情之一；这种凝固化，在眞确意見方面当然是有益的，但在錯誤意見方面却也同样是危險的和有害的。因此，虽然說意見分歧界限的这种逐漸縮小在既屬不可避免也屬不可缺少双重意义下有其必定性，但我們却不因此就必須得出結論說它的一切后果都一定是有益的。在对于一条眞理的聪明而生动的領会方面丢掉象被迫就着那条眞理向反对者进行解釋和进行辯护所提供的那样一个重要助力，这个損失与那条眞理之取得普遍承認的利益相权起来，縱不足以压倒后者，也是一种不小的牵掣抵消。所以到了这种助益不能再有的时候，我承認我願意看到人类的宣教者努

力提供一个代替物出来；就是說，总要想些办法把問題的困难之点提呈在学習者的意識面前，就象一个持見不同而急于爭取他轉变的竞胜者把它們提到他面前那样。

可是人們不但沒有为此目的寻求办法，还把他們以前有过的办法都丢失了。象柏拉圖对話中所例示的那样雄偉的苏格拉底式辯論法，就是我所說的这种办法。那主要是关于哲学上和生活上一些重大問題的一种反面的討論，有其登峰造極的技巧指导着，目的則在說服那种仅仅釆到公認意見的一些陈詞濫調的人，叫他知道自己并沒有懂得那个題目，叫他知道他对自己对宣奉的教义还沒有寓以一定的意义；这样，在他覚悟到自己的无知之后，就能把他放到一条可以达致稳固信仰的道路上，使那信仰站立在对于教义本身以及教义的証据的意义都有一种明白領会的基础上面。再說到中世紀的学院論战，那也多少有着同样的目标。那是意在确令学生懂得他自己的意見，也（必然相关連地）懂得与之相反的意見；能够加强前者的根据，也能够駁倒后者的根据。这种学院論战誠然有其不可救藥的缺点，就是它所投靠的前提乃是得自权威而不是得自理性；而当作对于心灵的訓練来說，它誠然也在各方面都有逊于形成所謂“苏格拉底之毒”的智力的那种有力辯論法；但是实在它也和后者一样在远远超过一般人所願承認的程度上对近代人心有所貢献；而現代的教育方式，却沒有任何东西能够在最小的程度上填补二者之中任何一个的地位。一个專从教师或書本引得一切教訓的人，縱使逃开了包圍上来要使自己滿足于生塡硬塞的引誘，也总不会被迫去兼听双方，因而（甚至在思想家当中）也就远远不会常在兼知双方方面有所成就；于是他在为自己意見辯护中所講到的最弱部分乃是他意想作为答复敌方的东西。現在时兴的做法是貶抑反面的邏輯——这种邏輯只指出理論中的弱点或实踐

中的錯誤，而不建树正面的眞理。这样一种反面的批判，作为一个最后結果来看，的确是很不够的；但是若作为达致一种实称其名的正面知識或信念的一个手段来說，那是无論怎样評价也不嫌过高的；可以說，除非到了人們再度有系統地受到这种邏輯訓練的时候，将只能出現很少的大思想家，而在除开数理和物理部門以外的任何思想方面也只能出現很低的一般智力水平。在任何其他題目上，沒有一个人的意見能当得起知識之称，除非他由于別人的强加或出于自己的主动經历过象对反对者积極爭論所要求于他的那样精神活动过程。如此說来，对于这样一个东西，沒有它时是如此之不可缺少，又如此之难于創造，而当它自己自动供到面前时却竟加以屏弃，这不是多么荒唐么！因此，如果有人正对公認意見有所爭議，或者如果有人只要法律或輿論容許时就会对公認意見有所爭議，那么我們要感謝他們，要敞开心胸傾听他們，还要为此而感到喜悅，因为有人替我們做了否則我們自己也应当做（只要我們对自己信念的确定性或生命力还有所关心的話）而且做来还要費力得多的事情。

以上是就着意見分歧之有益論列其一些主要原因（这将繼續下去，直至人类在知識前进的历程中进行另一阶段，而这在現在看来則还有不可計算的距离），現在还剩有一条要再講一下。到現在止，我們只考慮过两种可能性：一种是假定公認意見为謬誤，从而某些其他意見便为眞确；另一种是假定公認意見为眞确，那么它与对立錯誤之間的冲突便正有助于对其眞确性的明白領会和深刻感受。但是还有一种比这两种都更常見的情事，那就是，有两种相互冲突的教义，不是此为眞确彼为謬誤，而是共同分有介于二者之間的眞理；公認的教义既仅体現眞理的一部分，于是就需要不合的意見来补足其所遺。在非感官所能触到的題目上，流行的意見往往

是眞确的，但也很少是或者从不是全部的眞理。它們乃是眞理的一部分；有时是較大的一部分，有时是較小的一部分，但总是被夸張，被歪曲，并被从其他一些应当相伴随相制約的眞理那里分离开来。另一方面，异端的意見則一般总是某些被压制被忽視的眞理，突然摆脫了縛倒它的鎖鏈，不是对通行意見中所含眞理謀求調和，就是把它擯为敌方而以同样的排他性自立为全部眞理。后一种情事是迄今最常見的情事，因为在人类心灵方面，片面性永远是規律，而多面性則是例外。因此，即使在意見的旋轉运动中，通常也是眞理的这一部分落下去而那一部分升起来。甚至在前进运动中，那本当是累加性的，大部分也只是由一个偏而不全的眞理去代替另一个偏而不全的眞理；而进步之处主要只在新的眞理片段比它所代替的东西更見需要，更为适合于时代的需求罢了。既然即使站在眞确基础上的得势意見也都具有这样的偏缺性質，所以我們就应当珍視凡为通行意見所略去而本身却多少体現部分眞理的一切意見，不論其眞理当中可能交織着多少錯誤和混乱。沒有一个人类事务的清醒判断者会因为迫使我們注意到否則我們就要忽略掉的眞理的人也忽略了我們所見到的某些眞理就感到不能抑制的憤怒。他毋宁要想，正因为流行的意見还是片面性的，这就比在他种情况下更要欢迎非流行的眞理方面也有其片面性的主張者；因为这样通常是最有活力的，最能迫令人們对于那些片面主張者所号称完整而实系片段的智慧予以勉强的注意。

举例来看，在十八世紀，当几乎一切有学养的人以及跟在他們后面的无学养的人都热狂于贊嘆所謂文明，贊嘆近代科学、文学、哲学的各項奇迹的时候，当他們既大大过高估計了現代人与古人不同的程度复濫信这全部不同都偏利于他們自己的时候，請看盧梭(Rousseau)的一些似非而是的議論怎样象炸彈一般爆發在一大

堆結构紧密的片面性意見之中，改变了它原来的部位，迫使其中分子在新的分子楔入之下重新組合出更好的形式，起到了有益的震撼作用。并不是那些流行的意見整个看来比盧梭的意見距离真理較远，恰恰相反，它們更近于真理，含有更多的正面真理，而錯誤还少得多。不过在盧梭的教义当中却有着数量可观的恰是流行意見所缺少的真理，它們卷在意見的洪流之中順流而下，等到潮水降退之后則現出是留在后面的宝藏。譬如說生活的簡朴有着更高貴的价值，譬如說虛伪社会的罗網和伪善有着耗丧精力和敗坏風气的恶果，这些都是自从盧梭著論之后才深入有教养的心灵而从未完全消失的观念；它們还将随时产生其应有的效果，虽然說在今天也就和在任何时候一样需要力加主張，并且还需要用实事来力加主張，因为語言在这个題目上已經几乎竭尽其力了。

再看，在政治方面，这已經几乎成为老生常談：一个党要求秩序和稳定，另一个党要求进步或改革，二者同为政治生活中健康状态的必要因素，直到这一党或那一党的能扩大其理解力，知道并善于辨别什么宜于保存和什么应当扫除，而成为一个既重秩序也重进步的政党。这两种思想方式各借对方的缺陷現出己方的功用，也在很大程度上各靠对方的反对才把己方保持在理性和健康的限度之內。关于民主政体和貴族政体，关于财产和平等，关于合作和竞爭，关于奢侈和节約，关于社会性和个人性，关于自由和紀律等等这些問題，两方都各有其利于己方的意見，在实际生活的一切其他問題上也都有着互相反对的主張；除非所有这些意見都以同等的自由發表出来，并且都借同样的才能和精力得到主張和受到辯护，那么两方因素就都沒有机会各得其当，在权衡之下就必定此升彼降。在生活中一些重大实踐問題上，真理在很大程度上乃是对立物的协調和結合問題，而人們却很少具有足够恢宏公正的

心胸能調整到近于正确，因此便只有通过交战双方在敌对旗帜下展开斗爭的粗暴过程才能做到。在上面所举的任何一个重大公开的問題上，如果两种意見中有一个比另一个較为得势，那么，不仅应予寬容而且应予鼓励和贊助的倒是在特定时間和特定地点适居于少数地位的那一个。因为那个意見当时代表着被忽略了的利益，代表着人类福祉中有得不到分所应得之虞的一面。我知道在我国，在上述那些題目的多数上，对于不同的意見并沒有什么不寬容之处。我之所以要举出它們，意思乃在借加多的可用的例子来表明这样一个事实的普遍性，就是說，在人类智力的現有状态下，只有通过意見分歧才能使眞理的各个方面得到公平比賽的机会。如果發現有些人在什么問題上成为举世显明一致的例外，即使举世是居于正确方面，那些少数异議者也总是可能有其値得一听的为自己辯說的东西，而假如他緘口不言，眞理就会有所损失的。

有人会反对說，"但是有些公認的原則，特别是关于最高和最重要問題的公認原則，确是不止半眞理的。例如基督教的道德就是道德問題上的全部眞理，而如果有人教导一种和它有出入的道德，他就陷于完全的錯誤"。这本是实踐方面最重要的一宗情事，沒有比它更适宜于考驗普遍性的格言的了。但是在断言基督教道德是什么或者不是什么之前，最好先确定所謂基督教道德指的是什么东西。如果它是指着"新約"的道德，我就不解从这書本身得出这种認識的人們怎样能假想这書中是把它宣称为或者本意要使它成为道德方面一套完备的教义的。福音書中就常征引先在的道德，而把自己的訓条仅限定在某些特定事項而就其有关道德作些改正或者易以較广較高的道德；并且它的表达形式又是出以最寬泛的、往往不可能扣紧字义来解釋的詞句，与其說具有立法的准确性，毋宁說具有詩篇或雄辯的感染性。要由这里提出一套道德教

义，若不从"旧約"那里有所采补就永远也不可能，而这也等于説，还必須从一个固系精心制定但在許多方面却是野蛮的而且本意也是为野蛮人而設的道德体系那里借得补助。聖保罗是公开敌視这种犹太教式地解釋其主的教义并充塡其架构的，他也同样假定一种先在的道德，那就是希腊人和罗馬人的道德；而他对基督徒所进的劝告，在很大規模上乃是对于那种道德的一个适应性的調整体系，甚至达到公然認可奴隶制的地步。現在所謂基督教的道德——实則毋宁称为神学的道德——并非基督本人或者基督使徒的作品，而是出于以后很远的时期，是由头五个世紀中的天主教会逐步建造起来的。到了近代人和新教徒手里，虽然沒有毫不置疑地予以采納，但也变更得不多，远远不到可以期待于他們的程度。实在說来，他們大部分只滿足于把中世紀中所增加于它的东西取消掉，而每一教派又各以适应于自己性格和傾向的新东西增补进去。对于这样一种道德及其早期的宣教者，若有人否認其也大大有惠于人类，那我应列为倒数第一；但是我毫不躊躇地要說，它在許多重要之点上却是不完备的，是片面性的，若不是有某些不为它所認可的观念和情緒也會有貢献于欧洲人的生活和品質的形成，那么人类事务就会处于比現在还坏的情况。基督教道德（姑用此名）具有反激运动的一切性質；它大部分是对异教精神的一种抗議。它的理想与其說是积極的毋宁說是消極的，与其說是主动的毋宁說是被动的，与其說是力致崇高毋宁說是但求无罪，与其說是殫精求善毋宁說是竭力戒恶：总之，在它的訓条里面（有人說得好）"你不該"的字样不适当地盖过了"你应該"的字样。具体說来，它害怕縱欲，就崇奉禁欲主义为偶象，这在后来逐漸調和成为律法主义的一种。它揭櫫出天堂的希望和地獄的威胁作为指派給道德生活專有的动机：在这里，它是远远落到古代聖賢之下了，

这是在其含义中賦予人奚道德以一种本質上自私的性質，因为这是把每个人的义务感和同胞們的利害分离开来，除非有已身利害为誘导就不考量到它們。它在本質上又是一种被动服从的教义：它諄諄教导人們对于已树立起来的一切权威要屈服順从；固然不是說当他們發出宗教所禁的乱命时也須积極服从，但对于加諸我們自己身上的任何冤屈則不許有所抗拒，更談不到反叛。說到对国家的义务問題，当最好的异教国族在道德方面已把这一义务提高至比重不称的地位甚至侵害到个人正当自由的时候，在純粹基督教倫理当中，义务問題的这一重大部門却几乎沒有受到注意和得到承認。我們曾讀到这样一句格言：“統治者委令某人担任某职时，若其領土之內还有他人更称此职者，那就算对上帝对国家犯了罪”——这話却是出于“古兰經”，而不是出于“新約”。若說对公众的义务这个概念在近代道德中还得到一点点的承認，那也是引自希腊和罗馬的源泉，而不是得自基督教。同样，甚至在私人生活道德方面，若还存有任何所謂恢宏气度、高尙心胸、个人尊严、甚至荣誉之感等等品質，那也是得自我們教育中純人事的部分，而不是得自其宗教的部分；在一个宣称只認服从为唯一价值的倫理标准之下决不可能生長出那些品質来。

我和任何人一样远远不想硬說上述那些缺点，在一切意想得到的样子下，乃是基督教倫理所必然固有的；我也不想硬說，有許多为一个完备的道德教义所必具而基督教倫理却沒有包含的东西就不容和它調和在一起。我更远远不想拿这些意思諷及基督本人的教义和訓条。我相信，凡基督所說的話語都是我能見到証据証明有意要那样說的；我相信，凡基督所說的話語和凡为一种周贍詳备的道德所須要的东西是沒有不能調和起来的；我相信，凡倫理当中最好的东西都可以摆到基督的話語里面，不致对其詞句有多大

触犯，正如凡曾試圖从那里演繹出什么实际的行为的体系的人們不曾对它有多大触犯一样。但是，与此毫不矛盾，我也相信基督本人的教义和訓条只包有而且也只想包有眞理的一部分；还有許多构成最高道德的基本因素則存在于另一些东西之中，未具見也不曾想具見于基督教創始人的有紀录的講話，在后来在教会以那些講話为基础所建立的倫理体系中却完全被抛到九霄云外去了。情况既是如此，所以我認为，若硬要从基督教教义当中找出一套完整規則作为我們的指导，而这种規則在教义作者却是欲使其裁准实施而只有一部分是提供作为規則的，那便是很大的錯誤。这个狹隘的学說正在变成一个严重的实际禍患，大大損毀着道德訓練和道德教导的价值，而这种价值終于是多少有头脑的人今天所力求增进的。我很担心，象人們这样力圖在單純宗教模型上鑄造人的心灵和情感，而弃置那些一向与基督教倫理并存并为之补充的世俗标准(因无更好的名字姑用此称)于不睬，接受它的一些精神，又把自己的精神注入一些，結果将会产生，甚至現在已在产生，一种低賤卑屈而富于奴性的品性，善自屈于它所估定的"最高意志"，却不能升高到或共感于"最高善"的概念。我深信必定另有一种不是單从基督教源泉引發出来的倫理与基督教倫理并存，才能产生人类道德的中兴；我深信基督教体系也不能独外于这样一条規律，就是說：在人类心灵未臻完善的状态下，眞理的利益需要有意見的分歧。当然，在不复抹杀基督教所不包含的眞理时并不必然要抹杀它所包含的眞理。若竟發生这样的偏見或忽視，那就完全是一种禍患；但这确是我們不能希望永远免除的禍患，我們应該把它看作为着一种无可估計的好处而支付的代价。部分眞理而排他性地冒称为全部眞理，这是必須也应当予以抗議的；但假如这反激的动力又使得抗議者也失其公正，那么，对于这个片面性和对于那个片面

性一样，是可悲嘆的，但必須予以寬容。如果基督徒要教导非教徒对于基督教应当公正，他們自己对于不信教这件事就应当公正。凡是对于以文字記載的历史有最普通的認識的人都知道，在最高尙最宝貴的道德教訓中，有很大一部分不仅是不知道基督教信条的人的作品，而且是知道它但排斥了它的人的作品；我們若閉眼不看这个事实，那是不能对眞理有什么帮助的。

我也不想硬說，只要最无限制地使用發表一切意見的自由就能制止宗教上或哲学上宗派主义的禍害。凡是容量狹隘的人对于一个眞理認眞起来时，必定要把它竭力主張，反复教导，甚至以許多办法付諸行动，仿佛世界上再无其他眞理，或者不論如何也无一条眞理能够約制或者規限那第一条眞理。我承認，一切意見都要变成宗派性之趋势不会因展开即使是最自由的討論而获得挽救，反倒往往因此而增高和加剧，因为那个应当被看到但沒有被看到的眞理会因其出自被認作反对者之口而愈加遭到猛烈的排斥。但是要知道，这种意見冲突的有益效果本不發生在情緒奋激的偏党者身上，而是發生在比較冷靜比較超然的旁观者身上。可怕的禍患不在部分眞理之間的猛烈冲突，而在半部眞理的平靜压熄。这就是說，只要人們还被迫兼听双方，情况就总有希望；而一到人們只偏注一方的时候，錯誤就会硬化为偏見，而眞理本身由于被夸大变成謬誤也就不复具有眞理的效用。我們知道，象这样一种强于判断的能力，居于一个問題的两面之間，面对仅仅一方辯护士的發言，而能得出聪明无蔽的判断，这在人类精神屬性中是極其罕見的；既然如此，那么涉及眞理时，除非其各有比例的各个方面，除非体現任何部分眞理的每一意見，不仅都找到自己的辯护人，而且都得到被人傾听的辯护——除非这样，眞理是沒有机会的。

講到这里，我們已經从很清楚的四点根据上認識到意見自由

和發表意見自由对于人类精神福祉的必要性了（人类一切其他福祉是有賴于精神福祉的）；現在再把那四点根据簡單扼要地重述一下。

第一点，若有什么意見被迫緘默下去，据我們所能确知，那个意見却可能是眞确的。否認这一点，就是假定了我們自己的不可能錯誤性。

第二点，縱使被迫緘默的意見是一个錯誤，它也可能，而且通常总是，含有部分眞理；而另一方面，任何題目上的普遍意見亦即得势意見也难得是或者从不是全部眞理：旣然如此，所以只有借敌对意見的冲突才能使所遺眞理有机会得到补足。

第三点，即使公認的意見不仅是眞理而且是全部眞理，若不容它去遭受而且实际遭受到猛烈而認眞的爭議，那么接受者多数之抱持这个意見就象抱持一个偏見那样，对于它的理性根据就很少領会或感認。不仅如此，而且，第四点，教义的意义本身也会有丧失或减弱并且失去其对品性行为的重大作用的危險，因为教条已变成仅仅在形式上宣称的东西，对于致善是无效力的，它妨碍着去寻求根据，并且还阻擋着任何眞实的、有感于衷的信念从理性或亲身經驗中生長出来。

在撇开意見自由这个題目以前，还宜再注視一下有人談到的这样一說：一切意見是应当許其自由發表的，但条件是方式上須有节制，不要越出公平討論的界限。說到怎样不可能規定应把所設想的这些界限摆在哪里，这有許多話可講。如果說測驗之法是看对于意見受到攻击的人有无触犯，我想經驗会告訴我們，凡攻击是有力而动听时都可算有了触犯；这就是說，只要反对者在这題目上表現了任何强烈情感，把对方逼得很紧，使对方感到难于作答，那么，他在对方看来就是一个无节制的反对者。这一点，虽然从实踐观

点看来是一个重要的考虑，但在一种更加基本的反对意見面前就不算什么了。无疑，主張一个意見(即使这个意見是眞实的)的方式会是非常惹人反感的，招致严厉譴責也是当然的。但是最主要的一些触犯还不在这一类，而在那种除非借着偶然自欺便不可能把論断弄得妥貼的某些錯誤做法。其中最严重的一些是：似是而非地进行論証、对事实或論据予以压制、把案情的各項因素举陈錯誤、或者把反对方面的意見表述錯誤。尽管如此，但是所有这些事情，甚至在最大的程度上，却是一些并不被認为而且在許多其他方面也不应被認为无知或无能的人們在完全良好的自信中連續不断地做出来的，因此我們竟不大可能以恰当的根据从良心上把这种錯誤的表述鑒定为在道德上可加責难的事；至于法律，当然更不能擅行干涉这种論战上的錯誤行为了。再看一般所謂无节制的討論的意思，那是指謾罵、譏刺、人身攻击以及諸如此类之事而言的。关于这一点，可以說，譴責这些武器时若曾同等地建議双方都停止使用它們，那就值得予以較多的同情了；但人們却是只在对待得势意見时要限制它們的使用，至于使用它們去对待不得势的意見，則不仅不見一般的不贊成，而且还会讓使用者博得所謂眞摯的热情和正义的憤怒等类的称誉。但是从这些武器的使用中不論生出什么禍害，最大的总是在把它們用于对待比較无防衛的一方的时候；从这种主張意見的方式中不論会找出什么不公平的便宜，这便宜总是差不多独归公認意見这一方。在这一类触犯当中論战者所能犯的最坏的一种乃是把持見相反的人誣毁为坏的和不道德的人。在这样一种誹謗面前，特别突出而易受击的乃是抱持着不通行的意見的人們，因为他們一般地总是少数，又沒有势力，而且除他們自己外就沒有人怎样关心要看見他們受到公正的对待；可是若有人要用这件武器去攻击一个得势的意見，那在情事的性質上

是用不得的：一則，他不能自身确保安全地来使用它，二則，即使他能够，这样做也只会使自己的論据萎退。一般地説来，与公認意見相反的意見若想求得一听，只有使用經过研究的中和謙逊的語言，只有最小心地避免不必要的对人触犯——只要一有哪怕是很小的触犯，就很难不丧失陣地；而得势的意見一方面若使用沒有分寸的辱罵，那就眞能吓住人們不敢宣說相反的意見，也不敢对宣說相反意見的人予以傾听。这样看来，为了眞理和正誼的利益，限制使用辱罵性的語言实比限制使用其他武器还重要得多；而假如說限制还必須有所区别的話，那么，作为举例来說，挫折对于不信教的触犯性的攻击就比挫折对于宗教的触犯性的攻击更需要得多。但是无論說要限制哪一方，法律和权威显然总是都无分的；至于意見，則应在每一审判中視各别案件的情况来定其裁断；总之，对于每一个人，不論他自居于辯論的哪一方面，只要在其声辯方式中或是缺乏公正或是表現出情緒上的恶意，执迷和不宽容，那就要予以譴責，但是却不可由其在問題上所选定的方面，縱使是与我們自己相反的方面，来推断出那些敗德；而另一方面，对于每一个人，也不論他抱持什么意見，只要他能够冷靜地去看也能够誠实地来說他的反对者以及他們的意見眞正是什么，旣不夸大足以損害他們的信用的东西，也不掩藏足以为他們辯护或者想来足以为他們辯护的东西，那就要給以应得的尊敬。这就是公众討論的眞正的道德；假如說还常常有人違犯它的話，那么我却乐于想到，也已經有很多爭辯家在很大程度上注意遵守它，而且还有更多的人从良心上朝着这方面努力。

第三章　論个性为人类福祉的因素之一

人类应当有自由去形成意見并且无保留地發表意見，这所以成为必要的理由，已見前章所論；这个自由若得不到承認，或者若无人不顧禁令而加以力主，那么在人的智性方面并从而也在人的德性方面便有毁灭性的后果，这也已見前章所述；現在，作为第二步，我們要再考查一下上述那些理由是否也同样要求着人們应当有自由去依照其意見而行动，也就是說将其意見在生活中付諸实踐，只要風險和危难是仅在他們自己身上就不应遭到同人們无論物質的或者道德的阻碍。这句話中的但書部分当然是必不可少的。沒有人会硬說行动应当象意見一样自由。相反，即使是意見，当發表意見的情况足以使意見的發表成为指向某种禍害的积極煽动时，也要失去其特权的。譬如有个意見說粮商是使穷人遭受飢餓的人，或者說私有財产是一种掠夺，它們如果仅仅是通过报紙在流傳，那是不应遭到妨害的，但如果是对着一大群麕聚在粮商門前的憤激的群众以口头方式宣講或者以标語方式宣傳，那就可加以懲罰而不失为正当。不論何种行动，若无可以釋为正当的原由而貽害于他人，都可以借人們不諒的情操或者在必要时还可以借人們的积極干涉来予以控制，在一些比較重要的情事上更是絕对必需这样。个人的自由必須約制在这样一个界限上，就是必須不使自己成为他人的妨碍。但是如果他戒免了在涉及他人的事情上有碍于他人，而仅仅在涉及自己的事情上依照自己的意向和判断而行动，那么，凡是足以說明意見应有自由的理由，也同样足以証明他

应当得到允許在其自己的牺牲之下将其意見付諸实踐而不遭到妨害。前章所講的一些原則，如：人类不是不可能錯誤的；人类的眞理大部分只是半眞理；意見的統一，除非是对立諸意見經过最充分和最自由的較量的結果，是无可取的，而意見的分歧，在人类还未达到远比今天更能認識眞理的一切方面之前，也并非坏事而倒是好事——所有这些原則都可以适用于人們行动的方式，并不亚于可以适用于人們的意見。既然說当人类尙未臻完善时不同意見的存在是大有用处，同样在生活方面也可以說：生活应当有多种不同的試驗；对于各式各样的性格只要对他人沒有損害应当給以自由發展的余地；不同生活方式的价値应当予以实踐的証明，只要有人認为宜于一試。总之，在并非主要涉及他人的事情上，个性应当維持自己的权利，这是可取的。凡在不以本人自己的性格却以他人的傳統或習俗为行为的准則的地方那里就缺少着人类幸福的主要因素之一，而所缺少的这个因素同时也是个人进步和社会进步中一个頗为主要的因素。

在主張这条原則时必将遭遇的最大困难，不在人們須領会要用什么手段去达到一个已經認定的目的，而在人們一般对于这个目的本身漠不关心。假若大家都已感到个性的自由發展乃是福祉的首要要素之一；假若大家都已感到这不止是和所称文明、教化、教育、文化等一切东西并列的一个因素，而且自身又是所有那些东西的一个必要部分和必要条件；那么，自由就不会有被低估的危險，而要調整个人自由与社会控制二者之間的界限也就不会呈現特別的困难，但是为患之处就在，一般的想法却很少見到个人自动性这个东西具有什么內在价値，値得为其自身之故而予以注意。大多数的人旣滿足于人类現有的那些办法（因为正是这大多数人把它們做成現在那样），便不能領会为什么那些办法对每人說来还

不够好；更甚的是，在多数道德改革家和社会改革家的心目中，自动性并不成为他們理想的一部分，反倒在嫉恨的眼光之下被看作一种麻煩的或者还是叛逆性的障碍物，妨碍着对于他們自己所断为对人类最好的办法的普遍接受。甚至对于象罕波尔特(Wilhelm Von Humboldt)这样一位杰出的学者兼政治家作为一篇論文主題来講的一个教义，也只有很少数出自德国的人領会到它的意义——那大旨是說："人的目的，或說由永恒不易的理性詔諭所指令而非由模糊短暫的欲望所提示的目的，乃是要使其各种能力得到最高度和最調和的發展而达成一个完整而一貫的整体"；因此，"每人所应不断努力以赴特别是志在影响同人的人所应永远注視的目标，乃是能力和發展的个人性"；而这便需要有两个东西，就是"自由和境地的多样化"；这二者一結合就發生出"个人的活力和繁复的分歧"，而这些东西又自相結成"首創性"。①

但是，尽管人們很少習聞象罕波尔特所講的那种教义，并且还会因听說个性有那样崇高价值而感到詫异，可是我們必須想到，这問題还只是程度之别。沒有人会抱有这样一个观念，認为人們行为中的美德只是彼此照抄。沒有人会主張說，人們在其生活方式中和仅关自身的行为中不应当有自己的判断或自己的个性的任何一点痕迹。另一方面，若硬說人之为人行事应当好象在他們出世以前世界中乃一无所知那样；应当好象經驗至今还毫未表明某种生存方式或行为方式比他种較为可取那样，那是荒謬的。沒有人否認人在年青时就应受到这样的教育和訓練，讓他知道并受益于人类經驗业經确定的結果。但是要知道，作为一个人，到了能力已臻成熟的时候，要按照他自己的办法去运用和解釋經驗，这是人的

① 見罕波尔特所著"政府的范圍与义务"(The Sphere and Duties of Government)，德文本第11—13頁。

特权，也是人的正当的条件。記录下来的經驗中有哪一部分可以恰当地适用于他自己的情况和性格，这要由他本人去找出。他人的傳統和習俗，在某种程度上，乃是表明他們的經驗教过他們什么东西的証驗；而証驗是可以例推的，因而就要求他來遵从。但是問題在于：第一点，他們的經驗也許太狹窄；或者也許他們沒有把它解釋得对。第二点，他們对經驗的解釋也許对了，可是却不适合于他。習俗是为合乎習俗的情况和合乎習俗的性格而造成的，而他的情况或性格也許不合乎習俗。第三点，假使習俗既是好習俗而又适合于他，但如果他是仅仅因系習俗而遵从習俗，那并不会对他有所教育，也不会使他的作为人类專有秉賦的任何屬性有所發展。人类的官能如覺知力、判断力、辨別感、智力活动、甚至道德取舍等等，只有在进行选擇中才会得到运用。而凡因系習俗就照着办事的人則不作任何选擇。因而他无論在辨別或者要求最好的东西方面就都得不到实習。智力的和道德的能力也和肌肉的能力一样，是只有經过使用才会得到进展的。而一个人做一件事若是只因他人做了那件事，那正和相信一个东西只因他人相信了那个东西一样，他的官能便不会被运用。因此，如果說，若是一个意見的根据对于本人自己的理性說来还不足以当結論而他却采納了那个意見，这不但不能加强他的理性反倒会減弱他的理性；那么，同样也可以說，若是导出一項行动的东西并非在本人情感上和性格上吻合无間的东西（在和喜好或他人的权利无干的时候），这也只会使他的情感和性格趋于怠惰和迟鈍，而不会使它們变得活跃而富有精力。

凡是听憑世界或者他自己所屬的一部分世界代替自己选定生活方案的人，除需要一个人猿般的模仿力外便不需要任何其他能力。可是要由自己选定生活方案的人就要使用他的一切能力了。

他必須使用观察力去看，使用推論力和判断力去預測，使用活动力去搜集为作决定之用的各項材料，然后使用思辨力去作出决定，而在作出决定之后还必須使用毅力和自制力去坚持自己的考慮周詳的决定。他需要和运用那些屬性，是随着其行为当中按照自己的判断和情感来决定的部分之增大而与之恰正相应的。可能，一点沒有那些东西，他也会被引上某种好的道路而避开有害的途徑。但是作为一个人类，他的相对价值又是怎样呢？眞正重要之点不仅在于人們做了什么，还在于做了这事的是什么样子的人。在人的工作当中，在人类正当地使用其生命以求其完善化和美化的工作当中，居于第一重要地位的无疑是人本身。試假想有一批人形的自动机械，把房子盖起来了，把谷物种出来了，把仗打了，把案件审問了，甚至把教堂也建立起来而且連祈禱文都念过了；設使有这种情况，我們若要把一些男男女女——尽管他們现在是居住在比較文明的一部分世界之中而无疑只是自然界能够和将要产生的餓孪的标本——換成这样的机器人，那还有一項可观的損失。人性不是一架机器，不能按照一个模型鑄造出来，又开动它毫厘不爽地去做替它规定好了的工作；它毋宁象一棵树，需要生長并且从各方面發展起来，需要按照那使它成为活东西的內在力量的趋向生長和發展起来。

大家或許會承認这一点：人运用其理解力是可取的；对于習俗，要作有头脑的遵循，或者甚至偶作有头脑的分歧，这也比盲目的和單純机械般的附从較好一些。总之，說到我們的理解力应当是我們自己的，这在某种程度上能得到人們的認可。但是若說我們的欲望和冲动同样也应当是我們自己的，若說保有我們自己的带有任何力量的冲动絕非什么危机和陷阱，这在人們听来就不那样願意認可了。可是欲望和冲动确是一个完善人类的构成部分，

与信賴和約束居于同等地位。所謂强烈的冲动具有危險性，只在它沒有恰当地得到平衡的时候，就是說，只在一組目的和意向已發展成为力量而另一些应当与之幷立的东西却还微弱而不活跃的时候。人們之做出恶劣的行动，不是因为他們的欲望强，而是因为他們的良心弱。而欲望强与良心弱这二者之間也沒有自然的联系。自然的联系是另一种样子。說某一个人比另一个人欲望和情感較为强烈和較为多样，意思只是說他具有較多的人性原料，因而就或許有能力做較多的禍害，但也确定有能力做較多的好事。所謂强烈的冲动不过是精力的另一名称。精力当然可以被导向坏的用途；但是一个富有精力的人性也永比一个无精神无感覚的人性可以做出較多的好事。凡是最富于自然情感的人也永远是可以培养出最强烈的有教养的情感的人。使得个人冲动生动有力的是一种强度的感受力，而这也正是最热烈的嗜爱美德和最严肃的自我节制所由产生的源泉。只有通过对于这些东西的培育，社会才算既尽其义务又保其利益；而不是因为不知怎样制作英雄就連制作英雄的材料也排弃掉。一个人，其欲望和冲动是他自己的——这些是他自己的本性經过他自己的教养加以發展和校改的表現——就称为具有一个性格。一个人，其欲望和冲动不是他自己的，就沒有性格，正如一架蒸汽机之沒有性格。一个人的冲动如果除了是自己的之外还加上是强烈的，幷且又在一个强烈的意志管制之下，那么他就算有一个富有精力的性格。凡認为对欲望和冲动的个人性不应加以鼓励使之展开的人，必認为社会不需要强有力的人性，必認为社会中若含有不少富有性格的人幷不見得較好，必認为精力方面的一般的高度水平也是无足取的。

在早先的某种社会状态下，欲望和冲动等力量可能是而且确曾是过远地超越在当时社会所保有的訓練和控制它們的力量的前

头了。曾有一个时期，自动性和个人性的成分是过多了，社会的原則对它进行了艰苦的斗爭。当时的困难是在导使身心俱强的人們服从一些要他們控制冲动的規則。为要克服这个困难，法律和紀律（象教皇們对皇帝們的斗爭）就确定一种駕于个人整体的权力，要求控制他的全部生活以便控制他的性格——那性格是当时社会还不曾找到任何其他足够的手段来加以束縛的。但是現在，社会已經相当战胜个性了；現在威胁着人性的危險并不是个人的冲动和擇取失于过多，而是失于不足。从前的情况是，有些在位置上或者在个人秉賦上的强者，其过激情緒已成慣于違法抗命的状态，因而需要严加枷鎖以使其鋒芒可及的人們还能享有点滴的安全保障。可是自此以来，事情已經大变了。在我們的时代里，从社会的最高級到最低級，每个人都象生活在一个有敌意的目光的可怕的檢查之下。不仅在涉及他人的事情上，就是在仅关自己的事情上，一个人或者一个家庭之間也从来不对自己問一問：我擇取什么？什么合于我的性格和气質？或者，什么能讓我身上最好和最崇高的东西得到公平的發揮的机会，使它生長并茂盛起来？他們对自己所問的是：什么合于我的地位？和我位置相同經济情况相同的人們通常做的是什么？或者（还要更糟），位置和情况都胜于我的人們通常做的是什么？我的意思还不是說，他們在合乎習俗的与合乎自己意向的两种事情相比之下，舍后者而取前者。他們还不是这样；他們根本是除了趋向合乎習俗的事情外便别无任何意向。如此說来，是心灵本身屈伏在枷鎖之下了。甚至在玩乐的事情上，他們首先想到的也是投众合时；他們欢喜在人群之中；他們止是在一般常做的事情之中行其选擇。趣味上的独特性，行为上的怪僻性，是和犯罪一样要竭力避免的。这样下去，由于他們不許随循其本性，結果就沒有本性可以随循。他們的人类性能枯萎了：他們已无能力

再有任何强烈的願望和生来的快乐，一般也沒有是各人自生自長、本屬各人自己的意見和情感。这样的人性的情况是可取呢，还是不可取呢？

在嘉尔文学派的理論上，这是可取的。照那个学說講，人的一項大罪行乃是自我意志。人类力所能及的一切善行都可包括在服从二字之中。你沒有选擇；你必須这样做，沒有别的：“凡不是义务的就是罪恶”。因为人性根本是坏的，所以任何人除非灭尽本性就无所謂贖罪。在抱持这种人生論的人說来，压毁人类任何官能、能力和感受力等不算是罪恶：除开向上帝意志投降的能力而外，人本不需要能力；人之使用其官能，除旨在更有效地执行那个假想意志外若还有任何其他目的，那还不如沒有官能好。这就是嘉尔文主义的理論。有許多不自認为嘉尔文主义者的人也主張这个理論，不过采取一种溫和的形式。所謂溫和之处，乃在对于所断言的上帝意志予以較少禁欲性的解釋；力言上帝的意志也要讓人类饜足他們的一些意向；不过当然不是要照他們自己所擇取的样子，而是要遵循服从的途徑，也就是說，要遵循由权威指定給他們的途徑。情事的必要条件既是如此，所以对于所有的人都是同样的。

在类此的狡詐形式之下，目前对于这种狭窄的人生論以及它所奖勵的那类担瘦和抽紧了的人类性格頗有一种强烈的趋向。有許多人无疑是眞誠地認为，这样收小和鏟短了的人类本是造物者設計要他們如此的；正如有許多人想，树木剃了平头或者剪作动物形状之后要比自然所給的本来面目好看得多。但是，假如有任何一部分宗教相信人是由一个善的存在造出来的，那么，与此信条更称一致的想法就該相信，这位存在之賦予人类以一切官能乃是要讓它們受到培养，可以舒展，而不是要讓他們尽被鏟除，概归消灭；还該相信，这位存在是欢喜他所創造的人类步步接近于体現在他

們身上的理想概念，是欢喜他們的領会能力、行动能力、以至享受能力的每一增長的。另有一类不同于嘉尔文主义的关于人类优异性的想法，認为人类之受得其秉性自非只为遭受否定而系别具目的。“异教的自我主張”正和“基督教的自我否定”一样，同为人类价值的因素之一。①还有一种希腊型的自我發展的理想，柏拉圖的和基督教的自我管制的理想与它交織起来，但并沒有取而代之。我以为，做一个約翰諾克斯（John Knox）比做一个阿尔西必蒂（Alcibiades）要好一些，而做一个帕呂克里斯（Pericles）則比二者都要更好；当然，这个帕呂克里斯，假如我們在这些日子里曾有过这个人的話，也不会是沒有約翰諾克斯所有的一切好处的。

人类要成为思考中高貴而美丽的对象，不能靠着把自身中一切个人性的东西都磨成一律，而要靠在他人权利和利益所許的限度之內把它培养起来和發揚出来。由于这工作还一半牵連着做这工作的人的性格，所以借着这同一过程人类生活也就变得丰富、多样、令人有生气、能供給高超思想和高尚情感以更丰足的养料，还加强着那条把每个人和本民族联結在一起的紐带，因为这过程把一个民族也变得大大地更加值得个人来做它的成員。相应于每人个性的發展，每人也变得对于自己更有价值，因而对于他人也能够更有价值。他在自己的存在上有了更大程度的生命的充实；而当單位中有了更多的生命时，由單位組成的群体中自然也有了更多的生命。当然，为着防止人性的較强标本侵蝕他人的权利，必要数量的压制还不能免去；但是，即使从人类發展的观点来看，也是所得足以厚偿所失的。个人因被阻遏不得饜足其損害他人的意向而失去的發展手段，主要都以他人的發展为代价而得回了。并且，甚

① 見斯德林（Sterling）的論文集。

至就他本人来説，正因約束了他本性中自私性部分的發展才使其社会性部分可能有更好的發展，得失之間也是足以充分相抵的。一个人为他人之故而受制于正义的严格規律，这正足以發展他的以他人的利益为自己的目标的情感和能力。但是如果在并不影响他人利益的事情上只为他人不高兴而受到束縛，这便不能發展任何有价值的东西，倒只能發展性格中那种不会伸展自己去反抗束縛的力量。人若妥协于此，就使得全部本性迟鈍模棱起来。要想給每人本性任何公平的發展机会，最主要的事是容許不同的人过不同的生活。在任何时代里，只看这一項独立自由运用到怎样程度，就相应地可以知道那个时代怎样值得为后代所注視。就是專制制度也不算产生了它的最坏結果，只要人的个性在它下面还存在一天；反之，凡是压毁人的个性的都是專制，不論管它叫什么名字，也不論它自称是执行上帝的意志或者自称是执行人們的命令。

前文已説明个性与發展乃是一回事，已説明只有培养个性才产生出或者才能产生出發展得很好的人类，我在这里就可这样来結束这个論証了：关于人类事务的情况，已説到它把人类自身带到更近于他們所能做到的最好的东西，难道还有比这个更多或更好的事可説嗎？説到对于好事的妨碍，难道还有比阻碍这事更坏的事可説嗎？这些考慮无疑还不足以説服那些最需要説服的人們；还有必要进一步説明發展了的人对于尚未發展的人还有某些用处，这就是要对那些不要自由也不想受自由之惠的人們指出，如果他們容許他人利用自由而不予阻碍，他們也会在某些不难理解的方式下得到报酬的。

第一点，我想提示一下，他們可能从發展了的人們学到些东西。任何人也不会否認，首創性乃是人类事务中一个有价值的因素。永远需要有些人不但發現新的眞理，不但指出过去的眞理在

什么时候已不是眞理，而且还在人类生活中开創一些新的做法，并做出更开明的行为和更好的趣味与感会的例子。誰只要还不相信这世界在一切办法和做法上已臻尽善尽美，誰就不能很好地反駁这一点。誠然，这种惠益并非每人都能同样做得出来：在与整个人类相比之下，只有少数的人其生活試驗如經他人采納，可能会在行之有素的做法上算是一点什么改进。但是这些少数人好比是地上的盐，沒有他們，人类生活就会变成一池死水。还不仅是靠他們来倡导前所未有的好事物，就是要保持已有事物中的生命，也要指靠他們。如果沒有新的事物要做，人类智慧豈非就再不必要了嗎？一仍旧貫專做陈事的人所以会忘掉为何要做它們，并且做起来又只象牛而不象人，这豈不是一个理由嗎？在最好的信条和最好的做法中，向机械性退化的趋勢只嫌太大了；除非有一連串的人以其不断产生的首創性阻止那些信条和做法的根据变成仅是傳襲的，这样死的东西就不能抵抗任何眞正活的东西的最小一点震撼，那就沒有理由說文明为什么不会象在拜占庭帝国(Byzantine Empire)那样消亡下去了。誠然，有天才的人乃是而且大概永是很小的少数；但是为了要有他們，却必需保持能讓他們生長的土壤。天才只能在自由的空气里自由地呼吸。有天才的人，在字义的命定下就是比任何人有較多个性的，唯其如此，也就比任何他人都更不能适应社会为了省去其成員形成个人性格之麻煩而准备下的那些少数模子而不感到有伤害的压束。假如他們因怯懦而同意被强納入那些模子之一，听任其在压力下不能扩展的一切个人部分不扩展，那么社会也不会因有他們的天才而变好多少了。如果他們的性格强，打碎了身上的枷鎖，他們就变成社会要压为凡庸而未成功的一个标志，社会就要以严正警告的意味指斥为“野人”、“怪物”以及諸如此类的称号，很象有人会埋怨尼加拉(Niagara)河，怪它不象荷

兰的运河那样束于两岸之間而平靜地流去。

我这样强調地坚持天才的重要性，坚持讓它在思想上和实踐上都得自由舒展的必要性，我深知在理論上沒有人会否認这个立場，但是我也深知在实际上却是几乎每个人都对它漠不关心的。人們想，天才若能使人作出一首动人的好詩或者画出一幅好画，那确是很好的东西。但是一說到它的眞义，一說到思想上和行动上的首創性，虽然沒有一个人明說那不是什么可贊美的东西，可是几乎每个人心里都想，沒有它，我們也能干得很好。不幸的是，这一点是太自然而无足怪了。首創性这个东西，是无首創性的心灵所不能感到其用处的。他們不能看到它会为他們做些什么——他們怎能看到呢？假如他們能看到它会为他們做些什么，它也不成其为首創性了。首創性得为他們服务的第一件事，乃是把他們的眼睛打开；这件事一經充分做到之后，他們便有机会使自己成为有首創性的人了。同时，人們都要記住，沒有一件事不是有某一个人第一个做出来的；人們还要記住，現有的一切美好事物都是首創性所結的果实；既然如此，那么就請大家都以足够的謙虛来相信，这里还剩有一些事情要由首創性去完成；还請大家也以足够的謙虛来确告自己，自己愈少意識到缺乏首創性就愈多需要首創性。

說句淸醒的眞話，不論对于实在的或設想的精神优异性怎样宣称崇敬甚至实际予以崇敬，現在遍世界中事物的一般趋势是把平凡性造成人类間占上風的势力。在古代历史里，在中世紀間，以及以逐漸减弱的程度在由封建社会到当前时代的漫長过渡中，个人自身就是一个势力；如果他具有宏大的才智或者据有崇高的社会地位，他就更是一个可观的势力。到現在，个人却消失在人群之中了。在政治中，若还說什么公众意見現在統治着世界，那几乎是多余的廢話了。唯一实称其名的势力，只是群众的势力，或者是作

为表达群众傾向或群众本能的机关的政府的势力。这一点，在私人生活方面的道德关系及社会关系中和在公众事务中是一样眞实的。有些人，其意見假公众意見之名以行，却并非总是同一类的公众：在美国，他們所謂公众只是全体白人；在英国，主要是中等阶級。但他們却永是一群，也就是說，永是集体的平凡的人們。还有更怪的怪事，群众現在并不从教会或国家的貴人那里，也不从公認的領袖那里或者書本当中，取得他們自己的意見。他們的思考乃是由一些和他們自己很相象的人代他們做的，那些人借一时的刺激，以报紙为工具，向他們發言或者以他們的名义發言。我并非埋怨这一切。我并不肯定說任何較好的事物，照一般的規律，可以和現在人心的这种低下状态相容并立。但是那并不足以阻擋平凡性的統治之成为平凡的統治。从来沒有一个民主制或多数貴族制的政府，不論在它的政治行动方面或者在它所培育的意見、品質以及心灵情調方面，曾經升高或者能够升高到平凡性之上，除非最高統治的多数人能讓自己接受具有較高天賦并受有較高敎养的一个人或少数人的指导（在他們最好的时候总曾这样做的）。凡一切聰明事物或高貴事物的發端总是也必是出自一些个人，并且最初总是也必是出自某一个个人。一般人的令誉和光荣就在他能跟随那个發端；就在他能够从內心对那些聰明和高貴的事物有所反应，并且睜着眼睛被引向它們。我絕非在鼓吹那种"英雄崇拜"，奖励有天才的强者以强力抓住世界的統治，使世界不顧自身而唯他之命是听。他所能要求的一切只是指出道路的自由。至于强迫他人走上那条道路的权力，那不仅与一切他人的自由和發展相矛盾，而且对这个强者自己說来也足以使他腐化。看来，在仅仅是一般群众的意見到处都成为或者正在成为支配势力的今天，对于这种傾向的一个平衡力量和矯正办法，正要那些在思想方面立于較高境地的人們

愈来愈多地發揮其断然的个性。在这种环境中，那种突出的个人特别不应当受到吓唬不去做，而应当受到鼓励要去做出与群众不同的行动。在别的时候，他們这样做时，必須不但与群众不同而且比群众較好，才算有些益处。在今天这个时代里，只要仅仅是不屑苟同的一个例子，只要仅仅是拒絕向習俗屈膝，这本身就是一个貢献。恰恰因为意見的暴虐已达到把怪僻性做成一个譴責对象的地步，所以为了突破这种暴虐，人們的怪僻才更为可取。凡性格力量丰足的时候和地方，怪僻性也就丰足；一个社会中怪僻性的数量一般总是和那个社会中所含天才异秉、精神力量和道德勇气的数量成正比的。今天敢于独行怪僻的人如此之少，这正是这个时代主要危险的标志。

前文講到要尽可能給予不合習俗的事物以最自由的發展余地，以便随时可以看到其中有哪些事物宜于轉成習俗，这是很重要的。但是行动的独立性以及对于習俗的蔑視之所以值得鼓励，还不是只因为它們对于較好的行动方式以及更加值得一般采納的習俗能够提供穎脫而出的机会；也不是說只有具有确定的精神优异性的人們才可以正当要求按照自己的道路过他們的生活。說一切人类存在都应当在某一种或少数几种模型上构造出来，那是沒有理由的。一个人只要保有一些說得过去的数量的常識和經驗，他自己規划其存在的方式总是最好的，不是因为这方式本身算最好，而是因为这是他自己的方式。人不象羊一样；就是羊，也不是只只一样而无从辨别的。一个人不能得到一件合身的外衣或一双可脚的靴子，除非量了他的尺寸来定做，或者除非有滿滿一堆棧的貨色来供他挑选：难道說要給他一个合适的生活比要給他一件合适的外衣还容易些，或者說人們彼此之間在整个物質的和精神的构造上的相同比在脚形上的相同会多些嗎？只須仅仅說到人們具有多种

歧异的嗜好，这一点就足够成为所以不要試圖用一个模子来范鑄他們的理由了。而不同的人需要不同的發展其精神的条件；不同的人不能健康地生存于同一道德的空气和气候之中，正不亞于各种各样的植物不能健康地生存于同一物質的空气和气候之中。同一些事物，对于这个人在培养其較高本性方面是助益，对于另一个人則成为障碍。同一种生活方式，对于这个人是一个健康的刺激，足以使其行动和享受的一切官能得到最适当的应用，对于另一个人則成为徒乱人意的負担，足以停歇或搗碎一切內心生活。人类中在快乐的来源上，在痛苦的感受性上，以及在不同物質的和道德的动作对于他們的作用上有如此多般的不同，所以人类除非在其生活方式方面也相应地有如此多般的歧异，他們就既不能获得其公平的一份愉快，也不能在精神方面、道德方面和审美方面成長到他們本性能够达到的体量。这样看来，專就公众情操来說，为什么寬容还应当仅仅施及那些由其为数众多的依附者强要他人勉从的生活嗜好和生活方式呢？当然，沒有哪里（除非在某些僧院組織中）会完全不承認嗜好的分歧：譬如一个人对于或是划船，或是抽烟，或是音乐，或是体操，或是下棋，或是打紙牌，或是研究什么东西等等都可以或爱好或不爱好而不受什么責难，这是因为爱好和不爱好这些事物的人都为数太多以致无法压倒的原故。但是有些能被指控为为"尽人之所不为"或是不为"尽人之所为"的男人或女人——在女人則尤甚——仍然是众所貶議的話題，其程度正象他或她犯了某种严重的道德过失一样。人們需要拥有一个尊号，或者拥有品位（或他人对于品位的看法）上的某种标志，才能稍稍肆意于为所欲为而不致損及对自己的評价。对于稍稍肆意，我重复一句，因为不論何人若多有一点那种肆意，就要蒙受到比貶詞还厉害的危险——他們竟处于可能被判定有精神錯乱的行为而被夺去財

产并交付給他們的亲屬的危險境地呢。①

当前公众意見的方向中有一个特点，特別适于使它对个性的任何显著表現不能寬容。人类中的一般中材不仅在智力上是平庸的，就是在意向方面也很平庸：他們沒有足够强烈的嗜好或願望能使他們嚮往于做些什么不平常的事，因而他們也不能理解有那种嗜好或願望的人，遂把那种人划归野性难馴和不知节制的一类，而那又是他們素所鄙視的。現在，在这个普遍的事实上面，我們只須再設想有一个旨在改进道德的强烈运动插进来，这显然是我們所必須期待的。在这些日子里，这样一个运动果然插进来了，已經实际在加重行为規則性、挫折行为过度性的道路上做出了很多效果。而同时外边还有一种慈悲为怀的精神，为了实施这种精神，自然沒有比去改进我們同胞的道德和智慮这件事更能招徕它的了。正是这个时代的这些趋势使得公众比在以前多数时期中更加傾向于指定行为的普遍規律，并力圖使每人都适合于被認可的标准。而这个标准，明言昭示也好，不言而喻也好，乃是要对任何事物都不

① 近年来，任何人都可被法庭裁断为不配处理自己的事务，从而在他死后抹煞他对自己財产的处分，只要其中付得出課于財产本身的訴訟費用就行。在这种案件上作証的情況是既可鄙又可惊的。对他日常生活中的一切微末細节都要加以探查，通过其中最低的感覺官能和描述官能，只要找到任何一点与絕对陈套不尽相象的現象，就提到陪审官面前作为精神錯乱的証据，而且往往有效，因为陪审員庸俗无知的程度既比見証人差得有限，如果还差一点的話，而裁判官又因异常缺乏人性和人生的知識（这种无知至今在英国法律人士中仍繼續使我們惊异）而往往帮助着誤引他們。这些审判連篇累牘說明着俗人关于人类自由的意見和情感状态。裁判官和陪审員們远不知道个性有何价值，远不尊重个人在无所謂的事情上按照自己的判断和意向行动的权利，竟至不能意想到一个人在精神健全的状态下会想望这种自由。在往日，当人們主張燒死无神論者的时候，慈悲的人士常常提議不如把他們放进瘋人院中；想到这里，那么在今天，我們見有上述这种事情做了出来，而做者还以沒有进行宗教迫害却采取了这样人道的和基督教的方式来对付这些不幸之人而自称自贊，并在不言之中又深以他們由此也受到应得的懲罰而感到满足，也就不是什么可怪的事了。

存强烈的欲望。其性格的理想乃是要沒有任何显著的性格；乃是要用压束的办法，象中国妇女裹脚那样，斲丧人性中每一突出特立的部分，把在輪廓上显有异徽的人都造成碌碌凡庸之輩。

理想既常把可取的事物一半排除在外，現在的嘉奖标准又只产生对于那另一半的一个更次的模仿。这个嘉奖标准發揮作用的結果，在有力理性指导之下的宏大精力是沒有了，在良心意志有力控制之下的有力情感也沒有了；代之而来的却是微弱的情感和微弱的精力，这当然就能保持表面上合于規律而沒有任何意志的或理性的力量。在任何宏大規模上富有精力的人物已經正在变成仅是因襲性的了。現在在这个国度里，除了生意而外，精力很少有什么出路。花費在那个上面的精力还可以說是很可观的。这样使用之余还剩下的一点精力，則是花費在某种日常爱好的事情上；这也許是一个有用的甚至慈善性的嗜好，但总只是一件事，而且一般还是一件不成大器的事。英国的偉大現在全在集体；以个人論則是渺小的，看来我們之能做什么偉大的事情只是靠我們能够联合的習慣；而这情况正是我們的道德的和宗教的慈善家們所感到完全滿足的。但是要知道，曾使英国成为过去的英国的却不是这一流而是另一流的人們；而現在要阻止英国的衰落也还将需要这另一流的人呢。

習俗的專制在任何地方对于人类的前进都是一个持久的障碍，因为它和那种企圖达到某种优于習俗的事物的趋向是处于不断冲突之中的。那种要胜过習俗的趋向，根据各种情况，可以叫作自由精神，或者叫作前进精神或进步精神。进步精神並不总是等于自由精神，因为进步精神会企圖以进步之事强加于並不情願的人民；而自由精神要抵抗这种企圖，也会与反对进步者局部地和暂时地联合起来。但是进步的唯一可靠而永久的源泉还是自由，因

为一有自由，有多少个人就可能有多少独立的进步中心。但是前进的原則，不論是在爱好自由还是在爱好进步的哪一种形态之下，与習俗統治总是处于敌对地位，至少含有要从那个束縛下解放出来的意思。这二者之間的斗爭构成人类历史中的主要矚目之点。正当說来，世界的大部分沒有历史，因为習俗專制还是十足的。整个东方的情况就是这样。在那里，一切事情都最后取断于習俗；所謂公正的、对的，意思就是說符合于習俗；以習俗为論据，除非是沉醉于权力的暴君，就沒有人还会想到抗拒。而我們看到其結果了。那些国族必定是一度有过首創性的；他們也不是一出場就在一片富庶而有文化、又精于多种生活艺术的国土上，所有这一切乃是他們自己做出来的，而在当时也就成为世界上最偉大和最有势力的国族。他們現在却成了什么呢？他們現在却成为另一些民族的臣民或依附者了——那另一些民族的情况是，当前者的祖先早已有了壮丽宫殿和雄偉庙宇的时候，他們的祖先还处于“篳路襤褸，以啓山林”的阶段，不过在那里，習俗对他們只施行了与自由和前进平分下来的部分統治。这样看来，一族人民是会在一定長的时期里前进一段而随后停止下来。在什么时候停止下来呢？在不复保有个性的时候。至于欧洲各国族，假如类似的变化会临到他們，那不会是恰正相同的形态：这些国族所遭受習俗專制的威胁不会恰恰是靜止状态。在这里，習俗專制所悬为厉禁的乃是独异性，对于变易則并不防阻，只要是大家一齐变易。例如，我們都早已抛弃了我們祖先的固定服装；每人还必須穿着得和他人一样，但时样則可以一年有一两次变易。由此我們就可注意到，如有变易，也是为变易而变易，而不是出于什么美观或方便的观念；因为同一美观或方便的观念不会在同一时刻打动了全世界，而在另一个时刻又为全世界所同时一齐抛弃。但我們是旣能前进又能变易的：我們在机

械的东西方面不断做出新的發明，并把它們保存到再有更好的發明取而代之；我們在政治方面、教育方面、甚至道德方面也急于有所改进，虽然在最后一点上我們所謂改进的观念主要是劝說或强制他人要象我們自己一样的好法。我們并不反对前进；相反，我們还諂諛自已說我們是前所未有的最前进的人民。我們所力战以反对的乃是个性：假如我們已使我們自己成为大家都一样的，我們会想那才是建了不世之奇功；可是我們忘記了，一个人和另一个人不一样，这才是最能吸引双方注意的事情，使他們既注意到自己这一型的不完善，又注意到他人那一型的优越性，或者还注意到集合二者之优点而产生比二者都好的事物的可能性。我們要以中国为前車之鑒。那个国族乃是一个富有才能并且在某些方面甚至也富有智慧的国族，因为他們遇有难得的好运，竟在早期就备有一套特别好的習俗，这在某种范圍內也就是一些即使最开明的欧洲人在一定限制下也必須尊称为聖人和智者的人們所做出的事功。他們还有值得注視的一点，就是有一套極其精良的工具用以尽可能把他們所保有的最好智慧深印于群体中的每一心灵，并且保証凡是最能称此智慧的人将得到有荣誉有权力的职位。毫无疑义，做到这个地步的人民已經發現了人类前进性的秘奥，必已保持自己稳稳站在世界运动的前列。可是相反，他們却已变成靜止的了，他們几千年来原封未动；而他們如果还会有所改进，那必定要依靠外国人。他們在我們英国慈善家們所正努力以赴的那个方面，即在使一族人民成为大家都一样、叫大家都用同一格言同一規律来管制自己的思想和行为方面，已經达到出乎英国慈善家們的希望之外了；而結果却是这样。近代公众意見的王朝实在等于中国那种教育制度和政治制度，不过后者采取了有組織的形式而前者采取了无組織的形式罢了。除非个性能够成功地肯定自己，反对这个束

縛，欧洲縱然有其高貴的过去的历史以及所宣奉的基督教，也将趋于变成另一个中国。

什么东西保住欧洲至今沒有步入这个命运呢？什么东西使得欧洲的国族大家庭沒有成为人类中靜止的一部分而成为进步的一部分呢？不是这些国族內的什么优异美德——那如果存在，也是作为結果而存在，而不是作为原因而存在的——而是他們性格上及教养上的显著歧异。个人之間，阶級之間，国族之間，都是彼此極不相象：他們闖出了各式各样的多种蹊徑，条条通向某种有价值的东西；虽然行在不同蹊徑上的人們每个时期都曾彼此不相寬容，每人都想若能强使其余的人走上自己的道路才是再好不过的事，可是他們相互阻撓發展的努力很少有什么持久的成功，每人終于随时忍願接受了他人所提供的好处。照我判断，欧洲之得有前进的和多面的發展，完全是受这个蹊徑繁多之賜。但是，它之保有这項惠益，也已开始是在一个减少得可观的程度上了。它正朝着那种要使一切人都成为一样的中国理想断然前进。托克韋尔（M. de Tocqueville）在其最后一部重要著作中，曾評論到今天的法国人甚至比前一代的法国人是怎样更加彼此相象了。我看若說到英国人，还可以在远远更大的程度上来作这同一評論。在前文所引罕波尔特的一段文字中，他指出了两个东西，因其为要使人們彼此相异所必需，所以也就是人类發展所必要的条件，那就是：自由和境地的多样化。这两个条件中的第二个，在这个国度里正在逐日减少着。圍繞着不同阶級和个人并范鑄其性格的各項情况日益趋于同化了。从前，不同的品位、不同的邻居、不同的行业和职业，可以說是生活在不同的世界里；現在呢，則是在很大的程度上生活在相同的世界里。比較地說，他們現在讀相同的东西，听相同的东西，看相同的东西，去相同的地方，所抱有的希望和恐惧是指向相同的

对象的，享有相同的权利和自由，握有相同的主張那些东西的手段。还保存着的地位上的区别尽管还很大，若和已經消失的相比却就不算什么了。而这种同化还在进行中。时代中的一切政治变化都在促进同化，因为所有这些变化都趋向把低的提高而把高的降低。教育的每一扩展都在促进同化，因为教育把人們置于共同的影响之下，并給予人們以通向一般事实和一般情操的总匯的手段。交通工具的改善也在促进同化，因为这使分处远地的居民有了亲身接触，又引起一个易地移居的急流。商业和制造业的增加也都在促进同化，因为这把舒适环境的好处散布得更加广泛，把野心奢望的一切目标甚至最高的目标都开放給普遍竞爭，因而向上爬的欲望就不再只是一个特定阶級的性格，而成为一切阶級的性格。在促成人类普遍同化方面还有一个甚至比所有那些因素都更有力的动力，就是公众意見在我国和其他自由国度里已在国家中确立了完全的优势。当社会上各种不同的讓人們能够据以筑堡自守而无視大众意見的高地逐渐夷平，当实际的政治家們心中肯定地知道了公众有一个意志而連抗拒公众意志的观念都愈来愈消失掉的时候，社会上对于不屑苟同的支持就再也沒有一点了，就是說，社会上那种由于自身反对数目优势[redacted]而关心于保护与公众意見和公众趋向有所出入的意見和趋向的实質力量是再也沒有一点了。

所有上述这些原因合在一起，就形成了一大群与个性为敌的势力，这势力是如此之大，以致不易看出个性怎样还能保住它的根据。个性要保住它的根据，将有愈来愈大的困难，除非我們能做到讓公众中有头脑的一部分感到个性的价值，讓他們看到有不同是有好处的，即使不是不同得更好，甚至在他們看来或許有些是不同得更坏。假如对个性的权利还要加以主張的話，現在正当那种强

行同化还大有所缺而未完成之际，可正是时候了。凡对侵蝕要作任何抵抗，只有在較早阶段才能成功。那个要使所有他人都象我們自己的要求乃是要靠飼养它的东西来生長的。如果抵抗要等到生活已經几乎磨成一个一致的类型之后再来进行，那么一切岔出那个类型的生活就将終至被認为不敬神、不道德、甚至是怪异和違反本性的。人类在有过一段时間不習慣于看到歧异以后，很快就会变成連想也不能想到歧异了。

第四章　論社会駕于个人的权威的限度

这样講来，个人統治自己的主权又以什么为正当的限制呢？社会的权威又在哪里开端呢？人类生活中有多少应当派归个性，有多少应当派归社会呢？

如果它們各有比較特别关涉自己的方面，它們就将各得其所应得的一分。凡主要关涉在个人的那部分生活应当屬于个性，凡主要关涉在社会的那部分生活应当屬于社会。

虽然社会并非建筑在一种契約上面，虽然硬要發明一种契約以便从中繹出社会义务也不会达到什么好的目的，但每人既然受着社会的保护，每人对于社会也就該有一种报答；每人既然事实上都生活在社会中，每人对于其余的人也就必得遵守某种行为准繩，这是必不可少的。这种行为，首先是彼此互不損害利益，彼此互不損害或在法律明文中或在默喻中应当認作权利的某些相当确定的利益；第二是每人都要在为了保衛社会或其成員免于遭受損害和妨碍而付出的劳动和牺牲中担負他自己的一分（要在一种公正原則下規定出来）。这些条件，若有人力圖規避不肯做到，社会是有理由以一切代价去实行彊制的。社会所可做的事还不止于此。个人有些行动会有害于他人，或对他人的福利缺乏应有的考慮，可是又不到違犯其任何既得权利的程度。这时，犯者便应当受到輿論的懲罰，虽然不会受到法律的懲罰。总之，一个人的行为的任何部分一到有害地影响到他人的利益的时候，社会对它就有了裁判权，至于一般福利是否将因为对此有所干涉而获得增进的問題則成为公开

討論的問題。但是当一个人的行为并不影响自己以外的任何人的利益，或者除非他們願意就不需要影响到他們时（这里所說有关的人都指成年并具有一般理解力的人），那就根本沒有蘊蓄任何这类問題之余地。在一切这类情事上，每人应当享有实行行动而承当其后果的法律上的和社会上的完全自由。

对于这个教义，如果有人認定它是"各人自扫門前雪，不管他人瓦上霜"的說法，認定它硬說人类彼此之間在生活中的行为上各不相干，硬說每人除非牵涉到自己的利害就不应当涉身于他人的善行或福祉，那就是一个很大的誤解。毫无疑义，为着促进他人的好处的无私效劳决不需要有任何降減而是需要有大大增加的。但是无私的慈善尽能够找到其他工具劝使人們得到好处，而不必使用鞭子或板子，无論是扣紧字义来說的或者是借作比喻来說的鞭子或板子。若說有誰低估个人道德，我是倒数第一名；个人道德在重要性上仅仅次于，假如还能說是次于，社会道德。教育的任务也是要对二者作同等的培养。但是即便是教育，其运用也有借辯服和劝服以及借强制办法之区别，而对于已过教育时期的人，个人道德的教誨是只应以前一种办法来进行的。人类彼此之間应当相互帮助来辨别好与坏，应当相互鼓励来选取前者而避开后者。他們还应当永远相互砥礪，使其較高官能获得愈益增多的运用，使其情感和志趣愈益指向聪明的而非愚蠢的、升高的而非墮落的目标和計划。但是，不論是一个人也好，或者是任何多数人也好，都无权对另一个成年人說，为了他自己的益处他不可用其一生去做某件他所选定要用其一生去做的事。对于一个人的福祉，本人是关切最深的人；除在一些私人联系很强的情事上外，任何他人对于他的福祉所怀有的关切，和他自己所怀有的关切比較起来，都是微薄而膚淺的。社会对于作为个人的他所怀有的关切（除开对于他对

他人的行为而外)总是部分的,并且完全是間接的；而本人关于自己的情感和情况,則虽最普通的男人或妇女也自有其認識方法,比任何他人所能有的不知胜过多少倍。社会在个人只关己身的事情上要强使他一反其自己的判断和目的，这种干涉只能是以一般的臆断为根据;可是这种一般臆断可能完全錯誤，而且即使是对的，怕也还是不可由一些对于某些个别情事的情况只不过有着仅仅从外表看来的一点認識的人錯誤地应用于那些个别情事。这样看来,在人类事务的这一部类中,个性是有其应有的活动場所的。在人們彼此相对的行为中,一般規律必需受到注意并得到遵守,以便人們可以知道他們必須作何期待;但是在每人只涉及自己的事情中，他的个人自动性就有权要求得到自由运用。一切要帮助他判断的考虑,要增强其意志的劝勉,尽可由他人提供他,甚至塞給他;但是,他本人是最后的裁夺者。要知道,一个人因不听劝告和警告而会犯的一切錯誤，若和他容讓他人逼迫自己去做他們認为对他有好处的事这一罪恶相权起来,后者比前者是远远重得多的。

我的意思并不是說,无論某人个人方面的品質或缺陷怎样,他人对他的观感都不应受到影响。这是既不可能也不可取的。如果他在助成自己好处的品質方面有杰出的地方，他在这点上就是理所当然的贊美对象。他就較接近于人类本性的理想的完善。如果他在那些品質方面有重大的缺陷，他人自然就随着产生一种与贊美相反的情操。一个人会表現出某种程度的愚蠢和某种程度的所謂趣味的低下和墮落(虽然这措詞并不是不易惹人反对的)，这虽不能成为他人对他加害的正当借口，但必然也应当使他成为一个被人厭恶的对象,或者在極端的情事中甚至成为被人鄙視的对象一个具有相当强的相反品質的人对他是不能不怀有这些观感的。一个人虽沒有做过对不住什么人的事，也会做到叫我們不得不

判定他并感到他是一个呆子或者是一个次等的人物；而这个判定和观感既是他所願避免的事情，因而預先警告他不要再弄出他已經容易遭受的其他不愉快的后果，也就算給他一个帮助。这种有益的效劳若能突破現在的一般客气观念而做得更随便得多，一个人若能老老实实向另一个人說出他看他有着缺点而不致被認为无礼或冒失，那实在是很好的事。我們还有权利以各种不同的办法讓我們对某人观感不佳的意見發生作用，不致压抑他的个性，却能运用我們的个性。譬如說，我們并不是非与他合群不可；我們有权利避免与他合群（虽然不必大肆夸示这种躲避），因为我們有权利选擇与我們最能相合的群。我們也有权利，并且还許是我們的义务，去警告他人也要这样，假如我們認为他的榜样或談話对于和他結交的人大概会产生有害的結果。在一些随意的有益效劳方面，除專为帮助他改善自己的那种效劳外，我們也可以优先选擇他人而不选擇他为对象。在这些不同方式之下，一个具有某些直接只关己身的缺点的人可以从他人手里受到極其严酷的懲罰；但是他之受到这些懲罰只是作为那些缺点本身的自然的和也可說自發的后果，而不是有誰为了懲罰之故有目的地施罰于他。一个人表現卤莽、剛愎、自高自大，不能在适中的生活資料下生活，不能約束自己免于有害的放縱，追求兽性的快乐而牺牲情感上和智慧上的快乐——这样的人只能指望被人看低，只能指望人們对他有較少的良好观感；而他对于这点是沒有权利来抱怨的，除非他以特殊优越的社会关系贏得他們的好感，从而具备資格博取他們的有益效劳，而不受他自身缺点的影响。

我在这里所爭論的一点是，一个人若只在涉及自己的好处而不影响到与他發生关系的他人的利益的这部分行为和性格上招致他人观感不佳的判定，他因此而应承受的唯一后果只是与那种判

定密切相連的一些不便。至于对他人有損害的行动，那就需要有完全不同的对待了。侵蝕他人的权利，在自己的权利上沒有正当理由而横加他人以損失或損害，以虛伪或兩面的手段对付他人，不公平地或者不厚道地以优势凌人，以至自私地不肯保护他人免于損害——所有这些都是道德譴責的恰当对象，在严重的情事中也可成为道德报复和道德懲罰的对象。不仅这些行动是如此，就是导向这些行动的性情正当說来也是不道德的，也应当是人們不表賛同或进而表示憎恶的东西。性情的殘忍、狠毒和乖張——这些是所有各种情緒中最反社会性的和最惹人憎恶的东西——妒忌，作伪和不誠实，无充足原因而易暴怒，不称于刺激的憤慨，好压在他人头上，多占分外便宜的欲望（希腊人叫做"伤廉"）；借压低他人来滿足的自傲，以"我"及"我"所关的东西为重于一切、并專从对己有利的打算来决定一切可疑問題的唯我主义——所有这一切乃是道德上的邪恶，构成了一个恶劣而令人憎恶的道德性格。这与前节所举只关己身的那些缺点是不一样的。那些缺点正当說来不能算是不道德，不論达到怎样高度也不会构成毒恶。它們可以算是某种程度的愚蠢或者缺乏个人尊严和自重的征証；但是它們只有在个人須为他人自爱而不知自爱因而背弃对他人的义务的时候才能成为道德譴責的对象。所謂对己的义务，就是說不是对社会負有責任的，除非情况使得它同时也成为对他人的义务。这个名詞如果除謂自愼之外还有什么更多的意义，那就是指自重或自我發展；沒有人須为这些向同胞交代，因为它們都不是为人类的好处之故而必須由本人負責向他們交代的事情。

一个人因在自愼或个人尊严上具有缺点而当然会招致的他人观感方面的損失和因对他人权利有所触犯而应当遭受到的譴責，这二者之間的区分并非仅仅是名义上的区分。他是在我們想到我

們有权控制他的事情上使得我們不高兴，还是在我們知道我們无权控制他的事情上使得我們不高兴，这在我們的情感上和在我們对待他的行为上都有極大的不同。如果他使我們不高兴，我們可以表示我們的厭恶，我們可以远避他正和远避一个討厭的东西一样；但我們却不会因此就感到受有使命要把他的生活弄得不舒服。我們会思考到，他已經受到或者将要受到他的过失的全部懲罰；如果他因处置失当而破坏了他的生活，我們不会为此之故而要更进一步去破坏它；我們会不願再去懲罰他，倒会要借着指示他怎样避免或者补救他的行为带給他的灾禍来努力减輕他的懲罰。他在我們面前可能是憐怜的对象，或許是不欢喜的对象，但不会成为憤怒或憤慨的对象；我們不会把他当作社会的一个敌人来对待；我們会想我們有理由可以对他做到的最坏程度乃是随他自己去，假如我們不想借着对他指明利害关系来作什么好意干涉的話。如果他不論是个人或者是集体地違犯了为保护其同胞所必需的規律，那就不可同日而語了。这时，他的行动的罪恶后果就不是落在他自己身上而是落在他人身上；而社会作为其全体成員的保护者就必須对他施以报复，就必須为着明白的懲罰的目的而給他以痛苦，还必須注意使这懲罰有足够严厉的程度。总之，在这一情事中，他是我們法庭前的一个犯人，我們不仅受有使命要坐下来对他审判，而且还要在这种或那种形态下起而执行我們自己的判决書；而在别的情事中，我們則沒有職責去对他施加任何痛苦，除开在我們行使我們所有也是他所同样享有的規定自己事务的自由时偶然随来的一些使他感到痛苦的事情。

这里指出的一个人生活中只关自己的部分和涉及他人的部分之間的区分，有很多人会拒不承認。他們会問：社会中一个成員的行为，无論哪一部分，对其他成員說来怎能是漠不关心的事呢？沒

有一个人是完全孤立的存在；一个人若做了什么严重或永久有害于自己的事，其禍害就不可能不至少延及其左右亲人，并往往远及亲人以外的人。他如果毁了他的財产，对那些直接或間接賴它資助的人就有了損害，并且通常也必在或大或小的数量上減少了群体的总資源。他如果毁伤了自己的肉体的或精神的官能，他就不仅給所有賴他以取得某一部分快乐的人带来了灾禍，而且也使自己丧失了为同胞服一般所应服的劳役的資格，或許还在他們的好感或善心上成为一个負担；这种行为若頻頻發生，实比任何罪行都会更多地減損善之总量。最后一点，人們还会說，縱使一个人的邪恶或愚蠢沒有直接伤到他人，他的榜样作用也是有害的；我們若为那些看到或知道他的行为就会学坏或者走入歧途的人們着想，也应当强迫他去控制他自己。

人們还会进一步說，即使錯誤行为的后果能够局限于邪恶的或沒有思想的个人自身，难道社会对那种显然不配指导自己的人就該听任他們为所欲为嗎？如果大家承認对于兒童和未成年的人应当給以違背他們自己的保护，那么，对于那些虽然已到成熟年齡可是同样沒有能力管治自己的人們，社会不是也同样有义务給以这种保护么？如果說賭博、酗酒、随地便溺、游手好閑以及不講清潔等等是和法律所取締的行动中的多数或大多数同样有害于幸福并同样大有碍于进步，那么，法律在既合于实际可行又合于社会利便的条件下为什么不力圖把它們也取締掉呢？法律总是有些必不可免的不足之处的，为了补足它，輿論难道不应当至少組織成一支强大的警察力量来反对那些恶行并对凡被查出有那些恶行的人們施以严格的社会懲罰嗎？可以說，这里根本沒有所謂束縛个性或妨害生活中新的和首創性的尝試等問題。这里所要禁阻的只是自从开天辟地直到今天早已經过尝試而被判决的一些事情，只是經驗

早已表明为对于任何人的个性都不会有用或不能适合的一些事情。必須在經过一段时間和积累起一定数量的經驗之后，才可以認为一种道德上的或智虑上的眞理已經树立起来；而人們所要求的只是防阻一代又一代的后人不要在他們先人曾經失足致死的同一悬崖边上再墜落下去。

我充分地承認，一个人所做的对于自己的禍害会通过其亲近的人們的交感作用或利害关系而严重地影响到他們，也会在較小的程度上一般地影响到社会。当一个人由于这种行为而背弃了他对一个或多数他人的明确而可指定的义务时，这情事就被划在只关己身的那一类情事之外，而应当在道德的不諒面前接受質問。举例来說，如果一个人由于不知节制或揮霍无度而无力偿付债务，或者已負有一个家庭的道德責任而无力贍养和教育，这当然应該受到譴責，就是施以懲罰也算正当。但是譴責或懲罰之点乃在他背弃了对家庭或債主的义务，而不在他的揮霍浪費。假如这笔应当專划归他們的款項是因移作一項最审慎的投資而变为无着，这在道德上还是同样可加譴責。乔治巴恩韋尔为替夫人謀財而害了叔叔的命；但假如他是为在生意中有所建树而干这事，他也同样会被处以絞刑。再看，一个人往往因耽溺于恶劣習慣而引起全家的苦恼，他当然应該为其刻薄或忘恩負义而遭受指責；但即使他是在培养某些本身并不邪恶的習慣，他也同样可以受到譴責，假如和他共同生活的人或者因私人联系而依他以享安乐的人引为痛苦的話。凡人若既非迫于某些更具必要性的义务，又在自己擇取方面并无說得过去的正当理由，而竟失于对他人的利益和情感給以它們一般应当得到的考虑，他就成为道德不諒的对象；但这是为了有失考虑那一点，而不是为了所以有失考虑的原因，更不是为了某些只关本人自身、可能引为遙远导因的过失。同理，一个人若以純屬只关

己身的行为毁伤了自己而失去对公众尽其本分上的某种确定的义务的能力，他就算犯了一个社会性的罪行。沒有一个人应当單为喝醉了酒而受懲罰；但是一个士兵或一名警察則应当因为在执行任务时喝醉了酒而受懲罰。总之，情事一到对于个人或公众有了确定的損害或者有了确定的損害之虞的时候，它就被提在自由的范圍之外而被放进道德或法律的范圍之內了。

但是如果一个人的行为既沒有違反对于公众的任何特定义务，也沒有对自己以外的任何个人發生什么覺察得到的伤害，而由这种行为产生出来对社会的損害也只屬非必然或者可以說是推定的性質，那么，这一点点的不便利，社会为着人类自由的更大利益之故是能够承受的。假如說成年的人因不能正当地照管自己而应受懲罰，我宁願說这是为他自己之故，而不願找个借口說这是为要阻止他損毀自己的能力以致不能对社会有所惠益——这惠益是社会并未冒称自己有权誅求的。但是我却不能同意这样来論証这一点，仿佛說社会除等待其較弱成員做出了什么不合理的事然后从而施以法律的或道德的懲罰外便沒有办法把他們提高到合理行为的普通标准。社会在人們存在的全部早期当中是有絕对的权力来左右他們的：人們有着整个一段的兒童时期和未成年时期可以由社会来尝試是否能使他們在生活中有能力做合理的行为。現在的一代对于未来的一代，既是施行訓練的主持人，也是全部环境的主导者。誠然，这一代不能使下一代的人們成为十分聪明十分好，因为它自己正是这样可悲地缺短着善和智；而它的最好的努力在一些个别情事上也不見得是最成功的努力；但是它总还完全能够使方兴的一代，作为一个整体来說，成为和它自己一样好，并且还比它自己稍稍更好一些。如果社会竟讓其为数可观的成員長成之后仅是些孩子，沒有能力接受就遙远动机所作合理考虑的作用，

这种結果是要由社会本身承其咎責的。社会不仅仅为一切教育力量所武裝，而且还被公認意見的优势权威所武裝，这种权威永远在左右着不配自作判断的人們；社会又拥有一种助力，就是人們借厭恶或鄙視而加于所識者的一种阻擋不住的自然懲罰；讓社会不必再僭称还需要在只关个人自己的事情上有發布命令并强制人們服从的权力吧，在那种事情上，从正义和政策的一切原則来說，总是应当由承当其后果的个人自己来做决定的。要影响行为而憑借較坏的办法，沒有比这更会把較好的办法也弄得失去信用和失去效力的了。如果在被强迫要审愼或者要有节制的人們中，在他們性格中含有任何一点壮盛气势和独立精神的材料，他們就决不会不反抗这个压力。这样的人永远不会感到他人有权利在他个人自己的事情上来控制他，象他們有权利阻擋他在他們个人自己的事情上来損害他們那样；而且这样的人还很容易認为这是有精神有勇气的表示，故意翺翔在这种篡得的权威面前，以矜示的姿态偏偏做出和它的命令恰正相反的事情，象在却尔斯二世(CharlesII)时代繼清教徒在道德方面不寬容的热狂而起的那种粗野風气就是如此。至于說到有必要保护社会避免邪恶或自縱的人給他人树立坏榜样，当然，坏榜样确是会起毒害作用的，特别以做了对不住人的事而本人却沒有罪責这个坏榜样为尤甚。但是我們現在所談的却是一种并沒有对不住他人却假定大有害于自已的行为，于是我就看不出相信有这种事的人怎样能够除認为这事整个說来是利多于害的榜样外还別有他种想法，因为这事如果显露出錯誤的行为，也就显露出只要对那行为一加公正的譴責就可假定在全数或大多数情事上必定随伴着它的痛苦的或敗坏名誉的后果。

在反对公众干涉純粹私人行为的一切論据当中还有最有力的一点，那就是說，如果公众真去干涉，多数的情况是它作了錯的干

涉，干涉錯了地方。在社会道德的問題上，在对他人的义务的問題上，公众的意見也即压制的多数的意見虽然常常会錯，大概更常常会是对的；因为在这类問題上他們只需要判断他們自己的利害，只需要判断某种行为如任其实行出来将会怎样影响到自己。但是在只关个人自身的行为的問題上，若把一个同样多数的意見作为法律强加于少数，会对会錯大概各居一半；因为在这类情事上，所謂公众的意見至好也不过是某些人关于他人的善恶禍福的意見；甚至往往連这个都不是，而不过是公众以完完全全的漠不关心掠过他們所非难的对象的快乐或便利而專去考虑他們自己欢喜怎样和不欢喜怎样罢了。有很多人把他們所厭恶的任何行为看作对自己的一种伤害，憤恨它好象它对于他們的情感是一种暴行。我們常看到，当一个宗教执迷者被責为蔑視他人的宗教情感时，他总是反唇相譏說，正是他人坚持其可恶的崇拜或信条而蔑视了他的宗教情感。一个人坚持其意見的情感和另一个人因他坚持那个意見而感到触怒的情感，这双方之間是毫无相似之处的，正和窃賊想偷取一个錢袋而物主想保持那个錢袋这两种欲望毫无相似之处一样。一个人的趣味嗜好同他的意見或錢袋一样，同样是特别关于个人自己的事情。任何人都容易想象一个理想的公众，在一切未定的事情上概不过問个人的自由与选择，只不过要求他們戒免那些早为普遍經驗所禁止的行为方式。但是，在什么地方曾看到公众在其檢查任务上划定过这样一个限度呢？公众又在什么时候曾操心到所謂普遍經驗呢？实际上，公众在干涉私人行为时很少想到别的什么，只不过想到凡不同于它自己的做法或想法是怎样罪大恶極罢了；而这个判断标准，經过薄薄的一道化裝，又由 90% 的道德家和思辨作家当作宗教和哲学的詔論交給人类。他們教导說，事物因为它們是对的所以是对的；因为我們感到它們是这样的。他

們告訴我們，要在我們自己的脑中和心中搜寻行为的法則来束縛我們自己并束縛一切他人。这样，可怜的公众还能怎么办呢？只有把这些教誨应用起来，把他們自己私人的善恶之感，假如他們之間是相当一致的話，作为义务性的东西加諸整个世界了。

这里所指出的禍害并非仅仅存在于理論中的禍害。或許可以指望我在这里特举一些事例来說明这个时代和这个国度的公众怎样不恰当地把道德法則的性質强賦于它自己所擇取的东西。我不是在專写一篇关于当前道德情感的錯乱的論文；而这样一个分量很重的題目显然又不能以插句表明的方式和例証的办法来加以討論。但是为着表明我所主張的原則确实具有严肃的实际的重要性，而我并不是在防御假想的灾禍，举些实例还是必要的。不难以丰富的事例表明，扩展所謂道德警察的界限不到侵及最无疑义的个人合法自由不止，这乃是整个人类最普遍的自然傾向之一。

作为第一个事例，讓我們想一想人們在看到他人的宗教意見与自己的不同、不奉行自己的宗教仪式、特别是不遵守自己的宗教飲食戒律的时候怀有怎样的反感。且引述一个可称瑣細的例子。在基督徒的信条和行事中足以拓惹回教徒的大恨的莫过于吃猪肉这件事。在基督徒和欧洲人方面，很少有什么行动惹起他們这等朴实无飾的唾弃，象回教徒对待这个解饑的特定方式那样。首先，这当然是对他們的宗教的一个触犯；但这一点絕不足以解釋他們这种嫌恶的程度和种类，因为酒也是他們的宗教所禁止的，誰若参加飲酒会被全体回教徒指为錯誤，可是却不象那样厭恶。他們对于这“不潔之兽”的肉的厭恶实具有頗象一种本能反感的特殊性質，这不潔的观念一經徹底浸入情感之中，就会不断激动着甚至个人習慣絕不拘泥于潔淨的人們，象印度多神教徒那样强烈表現出的宗教性的不純的情操就是这种本能反感的一个显例。現在讓我

們設想，有一族人民，其中以回敎徒为多数，这多数于是就坚持在本国境內禁吃猪肉；这在回敎国当中并不是什么新奇的事。① 試問，这能不能說是公众意見的道德权威的合法运用呢？如果不是，为什么不是？这个吃法对那样的公众說来实实在在是背逆的。他們也的确眞誠地認为这是上帝所禁所恶的。但也不能把这个禁令当作宗敎迫害来譴責。它在起源上也許是宗敎性的，但不能說是对宗敎的迫害，因为并沒有一个人的宗敎規定以吃猪肉为义务。这样看来，譴責它的唯一站得住的根据还是，对于个人的趣味嗜好和只关己身的事情，公众是无須干涉的。

再看看距离家門較近的一个事例：在西班牙，若有人不照天主敎的样式来崇拜那至高存在，多数人就認为是重大的不敬，就認为是对他的最高度的触犯；而且在那里也沒有其他公开崇拜是合法的。在全部南欧洲，一个結婚的敎士在人們看来不仅是褻瀆宗敎，而且是淫蕩逾閑、不成体統、粗野鄙俚、令人嫌恶。新敎徒們对于这些完全眞誠的情感以及使用这些情感来反对非天主敎的尝試又是怎样想呢？如果說人类有理由应当在无关他人利害的事情上干涉彼此的自由，那么根据什么原則来排除这类情事而不致陷于自相矛盾呢？誰又还能因为人們要压制他們認为在上帝和人看来是敗坏名誉的事情而去責难他們呢？在禁止什么被認为私人不道德的事方面最厉害的情事莫过于这样做是为了某些人心目中認为邪

① 在这一点上，可举流居孟买(Bombay)的巴錫族(Parsée)的情况作为一个古怪的事例。巴錫族是波斯拜火敎徒的后裔，是一个吃苦耐劳又富有进取精神的部落。当他們为逃避"开利發"(cal'ph，是繼承穆罕默德在政治上和宗敎上的統治者的称号——譯者）的統治离开祖国而跑到西印度时，印度的当局对他們寬容，許他們居住下来，条件是不許吃牛肉。后来那些地区落到回敎徒征服者的統治之下，巴錫族又从他們手里繼續得到恩遇，条件是戒食猪肉。开头是为服从权威而遵守的戒律后来竟变成第二天性，巴錫族至今还既戒食牛肉又戒食猪肉。这样的双重戒律虽非他們的宗敎所要求，但积久却变成他們部落的習俗；而習俗在东方就等于宗敎。

恶而加以压制；除非我們願意采取迫害者的邏輯，說我們可以迫害他人因为我們对而他們不能迫害我們因为他們错，我們就必須小心留意，不要承認一条应用到我們自己身上时就要会認为是十分不公正而引起憤慨的原則。

前面举的几个事例，还有人可以强詞夺理地反駁說，那些都是在我們这里不大可能的或有之事；在我国，輿論大概还不至要实施肉食的戒律，还不至因見人們依照其信条或意向有所崇拜以及結婚或不結婚而要实行干涉。但下面还有一个干涉自由的例子，可絕不能說我們已过其危險期了。不論在哪里，例如在新英格兰以及在共和时代的大不列顛，只要清教徒具有足够的势力，他們都曾力圖——而且也有不小的成功——取消一切公众的以及几乎一切私人的娛乐，特別是音乐、跳舞、公共游戏、或者其他以消遣为目的的聚会、以及演剧。就是現在在我国，也还有不少很大的团体，照他們的道德观念和宗教观念說来这些娛乐消遣都是应予譴責的；具有这种情操的这一批人主要屬于中等阶級，而这在王国目前的社会情况和政治情况下正是占上風的势力，所以他們絕不是不可能早晚有一天在議会中掌握到多数。現在試想，群体中的其余部分怎么会願意讓自己快要到手的娛乐又受到一批加料的嘉尔文主义者和监理会教徒的宗教情操和道德情操的限制呢？他們难道不要以相当坚定的态度叫这批敬神而近于冒昧的社会成員想想他們自己的事务嗎？实在，人們如遇任何政府或公众僭称不許有人享受它所認为不对的快乐，都恰正会說这句話。但如果承認了它所据以肆行僭越的原則，那就沒有理由还能反对它在国內多数人或者其他优势力量的情緒中受到影响；而如果类似新英格兰早期定居者所抱的一种宗教信仰竟有一天能象所謂衰落中的宗教往往做到的那样成功地恢复了它所失去的陣地，那么，我們大家就只好准备接

受一个如他們所理解的基督教国家的观念。

再想象一樁或有的事情，或許比剛才說的那一件更会变成現实。近代世界中明白地有一种頗为强烈的趋势，傾向于社会的民主組織，不論是否有民众的政治制度。有人肯定說，在这个趋势实現得最称完备即社会和政府二者都最称民主的国度——美国，多数人怀有一种情緒，看見有人过着自己沒有希望賽过的鋪張講究的生活就覚得討厭，这种情緒竟頗象一条有效的关于費用开支的法律在起着作用，使得在合众国中許多地方一个拥有很大收入的人竟难想出一个要花掉这笔收入而不致引起公众非难的方式。虽然这类說法作为現存事实的表述来看无疑有很多夸大之处，但就这种民主情緒并結合到認定公众有权否定个人用錢方式这一观念来看，他們所描画的事态确已不止是可以意想的和可能的結果，而且也是竟許会有的結果。我們还可以进一步想想社会主义者的意見如果已有相当的傳布，拥有不止很小的財产或者不是靠双手劳动掙得收入这件事就会在大多数人心目中变得甚不名誉。原則上与这些意見相同的意見已經在技工阶級中广泛得势，并且对于那些主要地服从那个阶級的意見的人們也就是本阶級的成員們發生重大的影响。大家知道，在工業許多部門的操作中构成多数的坏工人都堅决主張，坏工人应当和好工人得到一样的工資；无論采取計件制也好，或者采取他种办法也好，都不应当允許有誰以較高技巧或辛勤努力掙得多于那些既无技巧也不努力的人們所能掙得的工資。他們并且使用一种道德的警察力量，間或也变成一种物質的警察力量，去阻止有技巧的工人和使用他們的雇主，不得因較有用的服务而受授較大的酬金。如果公众对于私事应当有什么管轄权的話，那我就看不出这些人还有什么不对；而某一个人的特有公众要对他的个人行为行使一般公众所行使于一般人們的同一权威

时，我也就看不出怎样还能去責难它。

再进一步，我們不必細論那些假設的事情，我們还可以看一看，即在我們自己的今天，就有一些对于私人生活自由的重大侵占已在实际实行着；还有一些更重大的侵占带有頗能成功的指望正在威胁着；还有一些意見已經建議出来，不仅主張公众要有无限权利用法律来禁止一切它所認为錯誤的事情，而且为了不要漏掉它所認为錯誤的事情，也要禁止一切它所認为无辜的事情。

在防止縱飲烈酒的名义之下，一个英屬殖民地的人民和差不多半个合众国的人民已經遭到法律的禁止，除为医疗目的外，不得使用任何經过發酵的飲料；禁止發售酒类事实上就是，如他們所意想的，禁止使用酒类。虽然这个法律之窒碍难行已使有些采用过它的省分，其中还包括这个法律所因以命名的那个省分，不得不重予廢止，可是我們这里仍然有人努力發动，并且还有許多自命为慈善家者以頗大的热情加以推进，要在我国也鼓动出一个同样的法律。为此目的而組織的协会，或如它自称的"联盟"，已因公开了一分来往信件而获得一些名声——这信件是联盟書記与那为数極少的主張政治家的意見应当根据原則的英国公众人物之一的通訊。史丹雷勛爵(Lord Stanley)之参加这次通訊，估計会增强那些深知象他在某些公开状态中所显出的一些品質竟不幸出于政治生活中头面人物之身是怎样稀罕难得的人們已經寄托在他身上的希望。联盟的机关据称"深以承認任何可被曲解来替执迷和迫害作辯解的原則为可悲"，于是就着手指出协会的原則与那种原則之間的"一条不可逾越的鴻沟"。他說，"我看，凡关于思想、意見、良心的問題，都在立法范圍之外；凡屬于社会行动、社会習慣、社会关系这些只应服从于国家所秉有而非个人所秉有的抉擇权力的問題，則在立法范圍之內"。这里却沒有提到与二者都不相同的第三类，

即并非社会的而系个人的行动和習慣，虽然飲用酸酵飲料的行动无疑正是屬于这一类。售卖酸酵飲料是貿易，而貿易則是社会行动。可是这里所控訴的不是侵犯了售卖者的自由而是侵犯了購买者和消費者的自由，因为国家故意使他无从得到酒就正是禁他飲酒。但是这位書記先生說，“作为一个公民，只要有人以社会行动侵犯了我的社会权利，我就要求有权利用立法手段来限制他”。現在且看所謂“社会权利”的定义又是什么。“假如說有什么事侵犯了我的社会权利，那么出售烈性飲料无疑就是这种事。这事破坏了我首要的安全权利，因为它經常制造和促进社会紊乱。这事侵犯了我的平等权利，因为它从制造穷困中博取利潤，而这穷困却要由我納稅来資助。这事还妨害了我的道德和智力自由發展的权利，因为它在我的道路四周布滿了危險，因为它削弱了社会力量和敗坏了社会道德，而这社会正是我有权利向它要求互助和交往的”。請看这样一套“社会权利”的理論——与它相似的理論以前大概还沒有在語言文字上表現得这样清楚的呢——其內容不外是說：每个个人都具有絕对的社会权利要另外的每一个人在每一方面都做得象他所当做的一模一样；不論是誰只要在最小的細节上于此稍有所失，就算破坏了我的社会权利，我因而就有权向立法机关要求解除这种不平之苦。这样一条怪异的原則实在比任何一樁干涉自由的个別行动都要危險得多：它把每一樁破坏自由的行动都釋为正当；它不承認有权利要求任何一点自由，只有暗持意見永不宣布的自由或許可以除外，因为凡屬我認为有害的意見一出于任何人之口，就侵犯了联盟所賦予我的一切“社会权利”。这个教义又无异于派定全体人类彼此之間都秉有一种相互关切，每人对于他人都是要求者，每人都要以自己的标准去規定他人道德上的、智力上的、和甚至軀体上的完善。

非法干涉个人合法自由的另一重要事例是关于厉行安息日制度的立法，这已不是仅在威胁中的干涉，而是久已見諸实行并且取得胜利结果的了。毫无疑义，只要生活急务許可，要在每周中有一天屏絕日常业务，这确不失为一种高度有益的習俗，虽然除犹太人外还未当作宗教义务来束縛任何人。并且，由于这个習俗若不在工業阶級間取得普遍贊同就不能得到遵守，所以在有些人工作就会迫使他人也必得工作的情况下，法律为着对每人保証他人也遵守这个習俗，就規定較大的工業活动在特定的一日停工一天，这也是可以的，而且也是对的。但是这个理由系以他人直接关心每人是否遵守这一習慣为根据，所以若应用于个人可以自願使用其休假时間的自由职业就有所不合。至于要用法律来限制娛乐，那更是在最小程度上也說不过去的了。不錯，某些人一天的娛乐就是另外一些人一天的工作；但是，多数人的快乐——且不說这又是很有用的休养苏息——也就值得少数人为之劳动，只要这职业是自由选擇也是能够自由放弃的話。厂工們会想，假如大家都在星期日工作，就等于必須做七天的工作而得六天的工資，这完全是对的；但是既然大量的服役已經停止，那些为着他人享乐而仍須工作的少数人所掙收入就可按比例得到增加；而且他們也不是有义务必須从事那些职业，假如他們宁願休假而不願領得补貼的話。如果还要找进一步的补救办法，也可以由習俗为那些工作特殊的人在一周中另定一天为假日。这样看来，要为在星期日限制娛乐这事作辯护，唯一的根据只能是說那娛乐在宗教上为錯誤；而这样一个立法动机正是无論怎样予以抗議都不嫌过于認眞的。这眞是所謂"关心上帝倒成为对上帝的伤害了"。要对在我們人类并无伤害而假定对全能上帝有所触犯的事情施以报复，乃是社会或其任何职員受之自上的一个使命，这一点还有待于証明。認定每人有义务

使他人信奉宗教，这个观念正是历来一切宗教迫害的基础，承認了它，就充分証明宗教迫害为正当。現在有人一再力圖在星期日停止火車旅行，有人一再抗拒在星期日开放博物館，还有諸如此类的事；此中所迸發的情感虽沒有旧时迫害者的殘忍性，但所表示出来的心理状态則基本上是一样的。这就是决心不容他人做他們的宗教所許可的事，只因它不是迫害者的宗教所許可的事。这也是深信上帝不仅憎恶信仰有誤的人的行动，而且認为我們不予阻撓也就不能免于罪戾。

在上文所举那些一般輕視人类自由的事例之外，我不禁还要加述一种干脆迫害的言論，这种言論是我国报章杂志上每当感到要去注意摩門教主义(Mormonism)的可注意的現象时就迸發出来的。这是一樁出乎意料也頗有教益的事实，有一种明言直陈的新啓示和建立在它上面的一个宗教，純系出于显而易見的欺騙，甚至連創始人也沒有什么非常品質足立"威望"而作支柱，居然在今天这个报紙、鉄路以及电报的时代里竟为千百万人所信仰，并且成为一个社会的基础；关于这可說的很多。我們这里所关心的是，这个宗教象其他的和更好的宗教一样，也有其殉教者；它的先知兼創始人竟为其教义之故而被一群暴民处死；它的其他許多附从者也遭到同样无法无天的强暴而送掉性命；他們集体地被强行驅逐出作为他們成長之地的祖国之外；而現在，在他們已被驅入沙漠当中的荒凉巢穴之后，我們国内还有許多人公开宣布应当(不过不方便)派遣一支远征軍去对付他們，去用武力强使他們与他人的意見归于一致。摩門教主义之所以激起这种冲破宗教寬容的通常約束而迸發出来的强烈反感，主要是因为它在条款中認可了一夫多妻制；这个婚姻制度虽为回教徒、印度人以及中国人所允許，但在使用英国語言和自認为基督教徒的人們行来則会激起不能压熄的深恶痛

絕。說到摩門教的这个制度，沒有人会比我对它有更深的不諒的了；除因为其他原故外，还因为它远非自由原則所能贊許，是对于自由原則的直接破坏，因为它不过是把群体中一半人身上的枷鎖扣紧釘牢，而把另一半人从他們对于那一半人的相互义务中解放出来。可是我們仍須記住，这种关系也和任何其他形式的婚姻制度下的关系一样，是有关的可能为它所苦的女人一方面的自願的事；并且不論这事实看来怎样可怪，它到底在世人的普通观念和習俗中有其解釋，那就是說，世人既教导女人把結婚看作一件必要的事，那便不难理解許多女人就会宁願为諸妻之一，聊胜于不得为妻。对于其他国家，当然不必要求它們也承認这种結合，或者在摩門教的意見方面解除部分居民遵守本国的法律的义务。但是，当这些倡异者已經在他人的敌对情操面前作了远远超过所能合理要求于他們的讓步；当他們已經离开了与他們的教义不能相容的国土而在大地上一个遙远角落首辟一塊人类可以居住的地方并把自己安置下来之后；我就实在难于看出，人們除根据暴虐原則外还能根据什么原則去阻擋他們在自己所欢喜的法律之下在那里居住下去，只要他們既不侵略其他国族，又允許凡不滿意于他們的办法的人都有离开那里的完全自由。新近有一位作家，并且还是一位在某些方面頗有名声的作家，建議(用他自己的字眼)不用十字軍而用一个"文明軍"去对付这个多妻制的群体，去結束掉在他看来是文明中的倒退。这在我看来也是倒退，但是我理会不到任何群体会有权利去强使另一个群体文明化。只要坏法律下的受难者一天不向別的群体乞求援助，我就一天不能承認与他們完全无关的人們应当插足进去，应当只因远在数千里之外的、无关涉的人們認为足致誹謗就要求把全体直接有关的人看来都感滿意的事态强予結束。他們可以，假如他們高兴，派遣傳教士前去用說教的办法反对

它;他們也可以用任何公平的手段(压制宣教者不得开口則不是一个公平的手段)去反对相同的教义在本国人民間有所进展。如果还在野蛮掠霸世界的时候文明就能战胜野蛮,而在野蛮已被相当压服之后反倒自認害怕野蛮会复活起来征服文明,那是沒有必要的。一种文明如果竟能这样見折于自己已經征服的敌人,那必是它本身先已变得如此退化堕落,以致无論它的指定牧师和宣教者或者一切其他的人都已沒有能力或者不願自找麻煩去为它而挺身奋斗。假如眞是这样,那么这种文明就該接受停止前进的通知,愈早愈好。它再走下去,也只是从坏走到更坏,直到被富有精力的野蛮人破坏净尽然后再生(象西方帝国那样)为止。

第五章　本文教义的应用

必須首先較一般地承認前文所陈各項原則作为討論細节的基础，然后再圖把它們应用于政府方面和道德方面的一切不同部門才能期其有益。这里在細节問題上所作的几点評議，只是打算作为上述原則的示例，而不是要就着那些細节問題本身追出什么結論。我所提供的，与其說是若干应用，毋宁說是怎样应用的标本；这对于合成本文全部教义的两条格言說来，既有助于把它們的意义和界限弄得更加明白，也能在遇到某某情事不易断定应用哪一条的时候帮助人們的判断就两者之間持平端稳。

两条格言是：第一，个人的行动只要不涉及自身以外什么人的利害，个人就不必向社会負責交代。他人若为着自己的好处而認为有必要时，可以对他忠告、指教、劝說以至远而避之，这些就是社会要对他的行为表示不喜或非难时所仅能采取的正当步驟。第二，关于对他人利益有害的行动，个人則应当負責交代，并且还应当承受或是社会的或是法律的懲罰，假如社会的意見認为需要用这种或那种懲罰来保护它自己的話。

首先要指出，我們絕不可假定，由于对他人利益的伤害或者可能伤害这一点單独就能构成社会干涉的正当理由，所以沒有什么时候不能把这种干涉解釋成为正当。在許多情事中，个人在追求一个合法目标时，必不可免地因而也就合法地要引起他人的痛苦或損失，或者截去他人有理由希望得到的好处。这种个人之間的利益冲突，往往發生于坏的社会制度，只要那制度存在一天就一天无法避免；但还有一些則是在不論什么制度之下也不可避免的。譬

如說，誰在一个人浮于事的职业上或在一次大家竞試的考选中取得了成功，誰在竟取一个共同要求的对象中超越他人而得中选，他就不免从他人的損失中，从他人的白費努力和失望中，收获到利益。但是大家普通都承認，为着人类的普遍利益，还以听任人們就以这种結果去追求他們的目标而不加以阻止为較好。換句話說，社会对于那些失望的竞爭者，并不承認他們在法律方面或道德方面享有免除这类痛苦的权利；社会也不感到有使命要予以干涉，只有在成功者使用了不能为普遍利益所容許的方法为欺詐、背信和强力等方法的时候才是例外。

再看，貿易乃是一种社会行动。誰只要从事于向公众出售不論什么样的貨物，誰就做了对他人的利益和社会一般的利益有影响的事，因而他的行为在原則上也就进入社会管轄的范圍。正因为这样，所以一度曾有人主張，政府有义务在所有被認为重要的情事上限定商品价格并規定制造程序。但是現在，經过一段長期斗爭之后，大家才認識到，要做到价廉而物美，最有效的办法还是讓生产者和銷售者都完全自由，而以購买者可以随意到处选購的同等自由作为对他們的唯一制約。这就是所謂自由貿易的教义；这教义和本文所主張的个人自由的原則是建立在各不相同但同等坚实的根据上的。对貿易的限制以及对以貿易为目的的生产的限制誠然都是拘束，而凡是拘束，正因它是拘束，就必是罪恶；但是該項拘束只是專对那部分应由社会予以拘束的行为發生影响，若說有錯，只是因为它們并沒有眞正产生有待它們产生的結果。既然个人自由的原則并无涉于自由貿易的教义，所以这原則也无涉于大多数有关那个教义的限制的問題：例如要防止借摻杂办法进行欺詐的行为可以允許公众有多少控制，又如工厂中的衛生預防措施或危險作业工人的保护办法可以强使厂主实行到什么程度等問

题。这类問題若說是涉及自由問題，那也只能說到，在其他条件相等的情况下，听憑人們自己去总比对他們加以控制好一些。至于为着那些目的而要对人們有所控制，这在原則上誰也不能否認其为合法。另一方面，也有一些干涉貿易的問題在本質上就是自由問題，象上文剛剛提到的梅恩省禁酒法，象禁止对中国輸入鴉片，象禁止出售毒藥，总之，凡目标在于使人們不可能得到或难于得到某一貨物的干涉都屬于这一类。这类干涉可以反对之处，不在它們侵犯了生产者或銷售者的自由，而在它們侵犯了購买者的自由。

在上面的几个例子当中，限制出售毒藥一事又引出一个新的問題，就是所謂警察职能的恰当限度的問題，也就是要問，为防止犯罪或事故可以侵犯自由到什么程度而不失为合法。无疑，政府的不容爭辯的职能之一是采取步驟以防止犯罪于未發之前，正如它要偵查和懲罰犯罪于既成之后。但是，这种預防性职能比懲罰性职能远远更易妄被濫用以致伤及自由，因为人們行动的合法自由几乎沒有任何一处不容被表述为而且被公平地表述为增加了这样或那样过失的便利条件。可是，一个公共权威或者甚至一个私人如果看到有人显然在准备进行一項犯罪，他們并非只可坐視罪行做成，而是可以干涉防止。假如毒藥的購买或使用是除为犯謀杀罪行外便无其他目的，那么禁止它的制造和銷售就是合法的。可是，人們之需要毒藥还可以不仅为了无辜的目的而且为了有用的目的，而限制則不能施加于那方面的情事而无碍于这方面的情事。再看，防止事故也是公共权威分所当有的职司。不論是一位公务人員或者是任何一个人，如果看見有人要走上一座已經确知不保安全的桥梁，而又来不及警告他这个危險，他們可以将他抓回，这不算眞侵犯了他的自由；因为自由在于一个人做他所要做的事，而这个人并不要掉在河里。可是，有时一个禍患还沒有确实性而只

有危险性，除本人自己外便沒有人能够判断他的动机是否足够促使他冒險一試，在这种情事中，我想人們对他(除非他是一个小孩，或者是一时神經錯乱，或者是正处在不适于充分使用思考官能的精神兴奋或心有專注的状态之中)只应当發出危險警告，而不应当以强力阻止他去涉險。与此相类似的考虑若应用于象出售毒藥那种問題，也使我們能够就一些可能的規限方式中判定哪一种方式是不是違反自由原則。举例来說，如藥品用一些字句貼签标明其危險性質，这类預防方法就大可实行而不致違犯自由，因为購买者决不会不願意知道他所保有的东西具有毒質。但若不分情事而一律要求有开业医师的証件，那就使得需要此种藥品作合法用途的人們不免多有破費，而且有时还不可能得到这种藥品。据我所見，若要既可以在使用毒藥进行犯罪的途徑上布下層層困难，又不致侵犯甚至还照顧到他人需要毒物以作正当用途的自由，唯一的方法只有創备如边沁(Bentham)用恰当字句所說的"預設的証据"。这种办法在訂定契約中是每人都習見熟知的。当双方要成立契約关系时，法律通常有一个合法而正当的要求，就是，作为这一行为生效的条件，必須遵行某些形式的手續，如当事人的签名盖章，見証人的証实，以及諸如此类的事；这是为了事后如果發生爭执，便有証据可以証明这契約关系确已成立，并沒有什么情况足使它在法律上归于无效；其作用則在使得訂定假契約的事情遭到巨大障碍，也使得契約难于在倘若被人知道則足以破坏其有效性質的情况下成立起来。类乎这种性質的預防步驟，在出售适于用作犯罪工具的物品的問題上也可以实行。譬如說，可以要卖主进行售貨登記，載明这項买卖的准确时間、买主的姓名和住址以及售出貨物的准确質量和数量；还可以要他問明买主的使用目的，并把所得答复記录下来。在沒有医师处方的时候，还可以要求有第三者出来認定

这項購买之事确屬某某所为，以备事后遇到有理由可以相信这个物品系用于犯罪目的的时候能够加以指証。象这类規限办法，对于物品之購得一般不致成为实質的障碍，但对于逃避偵查而作不正当的使用者則是很大的实質障碍。

社会旣有其固有的权利可以借事先預防的办法来排除对于它的犯罪，这就对我的第一条格言提示了明显的界限，这就是說，对于純关个人自身的錯誤行为也有可以通过防止或懲罰的途徑而加以正当干涉之道。例如喝醉酒这件事，通常不能成为法律干涉的恰当問題；但是若有人曾在酒力影响下对他人横加强暴以致一度定有罪名，这时法律便要單独对他加以特殊的限制；使他知道倘以后再被查到有喝醉之事将不能免于受罰，而且假如他再因喝醉而又一次犯罪，处罰还要加重；这样做法我認为是完全合法的。一个喝醉就要伤人的人而讓自己喝醉，这就是对于他人的罪行。同样再說到懶惰，受有公众津貼的人除外，因懶惰而构成背毁契約的事除外，这也不能作为法律懲罰的問題而不失于暴虐；但是若有人由于懶惰的原故或者由于其他可以避免的原故以致不能履行其对于他人的法律义务，例如贍养子女的义务，那就可以强迫他去履行那个义务，在沒有其他办法可用的时候甚至可用强制劳动的办法，这不算暴虐。

再看，还有許多行动，其直接損害只及于本人自身，因而不应当遭到法律的禁止，但若公开做出来会破坏良好的風气，因而又可以划入犯及他人的范疇，予以禁止，是不失为正当的。凡所謂有伤体統的行动都屬于这一类。这一点，沒有必要加以深究，毋宁說和我們的題目并非直接相連，因为有許多本身絲毫无可讉責也无人以为可加讉責的行动也是同样强烈地与公开性相違的。

另有一个問題，必須求得与已定原則相一致的解答。有些私

人行为，說来不无可加責难之处，但由于直接結出的恶果完全只落到本人自身，为尊重自由起見，社会就不宜予以防止或懲罰；在这种情事中，本人可以自由去做的事，他人是否也同样可以自由去劝促或教唆呢？这个問題倒不免有些困难。一个人敦促另一个人作某一行动，这严格說来不能算是只关自身的行为。对他人提出劝告或者給以誘导，这是一种社会行动，因此象一般对他人發生影响的行动一样，可以認为应归社会控制。但是稍加深思則又糾正前一感想，因为这个情事严格說来固然不在个人自由的界說之內，可是个人自由的原則所根据的种种理由却仍可适用于它。假如說，必須允許人們在只关他們自己的事情上，在他們自己承当風險的条件下，采取他們自己所認为最好的行动，那么，也必須允許他們有同样的自由去相互商量宜做何事，去彼此交換意見，去相互提出和接受彼此的提議。凡是允許做的事，必須也允許劝做。这个問題唯一尙有疑义之处，只在教唆者要从他的敦劝中取得个人自己的利益，只在他以此为博得豢养或金錢收入的职业，而促进社会和國家所認为是禍害的事情。說到这里，的确又給問題的复杂性引进了一个新的因素，就是說，社会上存在着这样一些阶層的人，其利益是与公共安宁相反对，其生活方法是靠与公共安宁相反的活动。这应当加以干涉，还是不应当加以干涉呢？举例来說，通奸是必当被容忍的，賭博也是一样；但是否也应当讓一个人有自由去做一个蓄妓的老鴇，或者开設一座賭場呢？这个情事正是那些恰恰站在两条原則分界綫上的情事之一，不容易一下子就看清应当归于两条中的哪一条。双方各有其論据。主張寬容的一方說，以某种事情作为职业借以謀取生活或利益，这一事实本身并不能把那椿若不作为职业便可允許去做的事情变成有罪；他們說，对于一个行动，应当不是一貫予以許可就是一貫加以禁止；他們說，假如我們

所一直加以辯护的原則是眞确的，那么社会，正因其为社会，对于一切只关个人的事情就沒有任务去判定其为錯誤；这事总不能超出劝止的限度，而既然一个人有劝止的自由，那么另一个人也就同样有劝行的自由。与此相反的一方則爭辯說，虽然公众或国家沒有資格为着压制或懲罰的目的而就这种或那种仅只影响个人利益的行为以权威的地位来判定它是好是坏，但是它們却有充分理由来假定他們所認为坏的那个行为究竟坏不坏至少还是一个可以爭論的問題。这一点既經設定，于是他們又說，所以公众或国家若力圖排除那些并非一无所圖的教劝的影响，力圖排除那些决不可能公正无私的教唆者的影响——那些教唆者都在一个方面有其个人的直接利益，而那个方面正是国家所深信为錯誤的一个方面，并且他們又公然是只为个人自己的目标而促进那个方面——便絕不能算是做得不对。他們力言，要把事情安排得讓人們都在自己的教促之下无論是聰明地或者是愚蠢地作出他們的选擇，尽可能脫开那些为着个人別有企圖的目的而引动他們的意向的人們的机謀，这确定不会有什么損失，确定不会牺牲掉任何一点好处。因此，他們說，虽然有关非法游戏的成文律是絕无可加辯护之余地，虽然一切的人都有自由在自己的或彼此的家里賭博，或者甚至在他們自己捐資設立、只对会員及其訪客开放的任何聚会場所里賭博，但是公共的賭場还是应当不被許可。他們还說，不錯，这个禁令永远也不会有效，不論把多少暴虐的权力付与警察，賭場也能够在其他伪装下維持其存在；但是，这究竟可以迫使它們把它們的活动做得有某种程度的秘密性和神秘性，使得除掉專要寻找它們的人而外就沒有人还能知道它們的任何消息；而且更进一步說，社会也不应当注目于它。我認为，这一方面的这些論据也有其相当可观的力量。不过这等于承認了要懲罰輔助的罪犯而讓（并且一定要讓）主

要的罪犯逍遥法外，要以罰鍰或监禁来处治妓院老板而不处治嫖客，处治賭場老板而不处治賭徒；至于这些論据是否足能把这种道德上的反常之事解釋成为正当有理，我还不想冒然予以判定。至于要以类似的根据来干涉普通一般的买卖活动，那就更不对了。几乎每一件买进卖出的物品都可以使用逾分，而售卖者正是在鼓励这种逾分使用上有其金錢的利益；尽管如此，但是沒有人能够以此为根据，譬如說，来为梅恩省禁酒法作什么有利的論証；因为尽管那类銷售强烈飲料的商販是以它們的逾分濫用为牟利之道，但是在它們的合法使用方面究竟还是不可缺少的。可是，那些商販之利于促进縱飲烈酒倒是一樁眞正的禍害，这就使得国家有理由来对他們加以限制并要求保証；但要知道，这种做法只因系为那个正当理由才不算是对于合法自由的侵犯。

进一步还有一个問題：国家对于它所認为違反当事人的最好利益的事情，在予以許可的同时是否仍应給以某种間接的打击；仍以酗酒这事为具体例子来說，国家对此是否应当采取步驟使得喝酒的費用更加昂貴一些，或者借限制酒店数目的办法使得买酒更加困难一些。关于这个問題，和关于大多数其他实际問題一样，必須予以分别討論。說到純为使人們更难購得兴奋飲料而采取征税的办法，这和完全禁止那种飲料仅有程度上的区别，因而只有在后者可釋为正当时才可釋为正当。某項事物的費用的每一增加，对于財力不及已增漲的物价的人們說来实际就是禁止使用；对于那些財力能及的人們說来則是对其特殊嗜好的饜足施加的一項罰款。按自由原則来看，人們在履行了他們对于国家和个人的法律义务和道德义务之后，怎样选擇快乐，怎样花用进款，这些都是他們自己的事，必須取决于他們自己的判断。这些說法，初看象是对于国家为着国庫收入而选擇兴奋飲料为征税特别对象的办法有

所非难。但是必須記住，为着財政上的目的而征税，这乃是絕对不可避免的事；而在大多数的国度里，相当大的一部分税收又必然会是間接税；因此，国家就不免要在某些消費品的使用上科以所謂罰款，而这对于某些人說来可能是禁用的性質。唯其如此，所以国家也就負有一种义务，在規定征稅时要考虑到什么貨物是消費者最能省掉不用的貨物，当然还有充分理由要优先选定那种如果使用超过極其有限的数量就会产生十分有害作用的物品。这样說来，对兴奋飲料征稅达到足以构成国庫收入中的最大数目(假定国家需要这全部收入)，这不仅是可以允許的，而且是应当贊成的。

至于說到要把这类貨物的承銷做成多少带有排他性質的特权，这問題則要看实施限制所有助于的目的而作不同的解答。一般說来，凡是公众常聚的場所都需要警察的約束，而这类地方更是特別需要，因为一些扰害社会的事情特別易于在这类地方發生。因此，可以限定把这类貨物的銷售权(至少是当場消費的那一类)只給予一些众所周知或者共可保証的行为可敬的人們；还可以就营业啓閉鐘点作些規限，务使公众易于监視；若有因店主的縱容或无能而屢屢發生破坏安宁事故的情形，或者若有把店鋪变成制造和准备犯法事件的秘密会所的情形，还可以撤銷它的营业执照——这些限制办法都是适当的。至于任何更进一步的限制，在我想来，可就不能在原則上說是正当的了。譬如說，显然为了要使人們更难得到啤酒和酒精幷减少这种誘惑場合而限制啤酒店和酒精店的数目，这等于只因有些人会濫用方便而使大家都陷于不方便。不仅如此，这种办法根本只配合于另一种社会情况，就是公然把劳动阶級当作小孩子或野蛮人来对待，借約束来对他們进行教育，俾使他們能适于将来許給他們的自由的特权。至于在任何自由的国

度里，这絕不是公然承認的管治劳动阶級的原則。并且，凡是对于自由能作正当評价的人，誰也不会願意承受这样的管治，除非經过竭尽一切努力来教育他們自由并把他們当作自由人来管治之后終于确定地証明他們是只能当作小孩子来管治。只要光把这两种非此卽彼的情况陈述一下就足以表明，誰若以为我們曾在任何情事上作过这种培养自由能力的努力而必須在这里受到考虑，那簡直是荒誕之談了。在我們的国度里，只因許多制度乃是一大堆矛盾，所以一方面既有許多屬于專制政府或所謂世襲政府体系的东西混入我們的日常行事之中，同时另一方面我們制度中的一般自由又阻碍着我們在借約束来进行眞正有效的道德教育上不能运用必要数量的控制。

本文前部中已經指出，所謂在只关个人的事情上的个人自由，其含义中也相应地包括着若干个人在只关他們而不关他人的共同事情上經相互同意来共同規定的自由。这个問題，只要参加者各人的意志始終不变，就不出現什么困难；但是由于意志是会变的，所以卽使在只关他們自己的事情上，彼此間也往往有必要成立一个定約；而当他們这样做了之后，照一般規律来說，就宜遵守那个定約。可是或許在每个国度的法律中，这个一般規律也有某些例外。不仅不責成人們遵守那种違犯第三方面的权利的定約，就是某种定約有害于双方自己时，这有时也足可成为叫他們解除那个定約的充分理由。例如，在我国和大多数其他文明国度里，一个自己卖身为奴或者允許他人出卖己身为奴的定約在法律上是无效的、作廢的，无論法律或輿論都不强其实行。这样限制一个人自願处置其自己一生命运的权力，其根据是明显的，在这一極端的事例中尤其可以看得很清楚。原来所以除非为着他人之故便不許干涉一个人的自願行动，其理由乃在考虑到他的自由。他的自願

选擇正証明他所自願选定的事物对他是可取的，或者至少是能忍受的；而最能助成他的好处的办法大体說来也是讓他采取自己的追求方法。但是卖身为奴之举乃是放弃他的自由，乃是除此一举之外便永远放弃使用任何自由。这样一来，他就在自己的举动中破坏了原来所以要讓他自己处置自己的目的本身。他已經不再是自由的人，他从此以后便居于一种因系自願留居其中就再也不会有什么有利推測的地位。自由原则不能要求一个人有不要自由的自由。一个人被允許割讓他的自由，这不叫自由。这些理由，其力量既已在这一特殊情事中表現得如此显著，显然还可以应用于远为寬广的范圍；可是它們也不免随处都要受到限制，因为生活上的种种必要不断地要求我們，固然不是要放弃我們的自由，但是要同意在这里或那里限制一些自由。不过，所謂当事人在只关他們自身的事情上应有不受控制的行动自由这条原则，仍需要讓有定約拘束的双方在无关第三方面的事情上各能解除那个定約；甚至可以說，若不許有这种自願解除恐怕就不会有什么契約或定約；只有关于金錢或金錢价值的問題是例外，那敢說是沒有任何退約的自由的。罕波尔特在已見前文引用的那篇出色論文中陈述他的信念說，凡涉及私人关系或服务的定約，其法律上的拘束力絕不应超出有限的一段时間；他还提到这类定約中最重要的一种即婚姻关系，認为它的特点在于双方情感若有不諧則結合的目标即告消失，因而双方便唯有宣布要求解散之一途。这个題目說来可是比較重要也比較复杂，不能在一个插句中来加以討論，我也只能談到为說明問題所必要的程度。我想，如果罕波尔特这篇論文的簡括性并沒有使他在这一点上滿足于只宣告結論而不討論前題的話，那末他无疑会認識到这問題是不能用象他所限用的那样簡單的根据来加以論定的。一个人，无論是通过諾言或者是通过行为，只要鼓励了另一

个人信赖他会继續某种行动，对他發生了什么指望和打算，并把自己的一部分生活計划建立在那个假定上面，那么他对那个人就負有一系列的新的道德义务，这种义务他可能决意弃却，但是不能忽略不理。至于再說到若因締約双方之間的关系而对他人引起什么后果，而造成第三方面的某种特殊处境，或者甚至象在結婚关系中引起第三方面的存在，那么締約双方对于那些第三方面的人又都不能不負有义务，而这种义务的履行或者至少履行方式，又必視締約双方原有关系之繼續或中断而大有影响。这并不等于說，我也不能那样承認，这些义务竟至要求締約的一方无論怎样勉强也非牺牲一切幸福来履行契約不可；但无論如何这总是这个問題中必需考虑的因素；即使如罕波尔特所說不应当影响到双方法律上的解除定約的自由（我也主張不应当有多大的影响），也必然要大大影响到双方道德上的那种自由。一个人在决定采取一項对他人的利益有这样重大影响的步驟以前，有义务把这一切情况都列入考虑之內；如果他对那些利益不予以应有的重視，他就应当由于錯誤而負道德責任。我之所以作此淺显的評議，乃是为着更好地說明自由的一般原則，而不是由于在这一特定問題上有什么必要；关于这个問題，通常討論起来总是相反地把孩子的利益視为一切而不着重大人的利益。

我在前面已經說过，由于缺少一种公認的普遍原則，以致人們往往在不应当給予自由的地方給予了自由，而在应当給予自由的地方又往往不給予自由。在近代欧洲的世界里，在一宗情事上人們抱有最强烈的自由情操，而在我看来是完全摆錯了地方。就一个人来說，他对于自己的事情应当有自由欢喜怎样做就怎样做，但是不应当以他人的事情就是自己的事情为借口而同样自由地欢喜怎样就怎样代替他人来做。从国家方面来說，它一方面应当尊重

每人在特关自己的事情上的个人自由，同时另一方面也有义务对它所允許每人施用于他人的权力保持一种注意的控制。可是在家庭关系問題上国家竟几乎完全忽視了它自己的这项义务，而这个家庭关系問題，就其对于人类幸福的直接影响来說，却正是比所有其他問題加在一起还要更为重要的一个問題。丈夫对于妻子享有几乎可称專制的权力，这就无需在此細說了，一則因为若要完全消除这个罪恶，最需要的事情莫过于讓为妻者也享有和别人相同的权利，也和别人同样受到法律的保护；二則因为替这种既成的不公平現象作辯护的人們根本不是利用自由为借口，而是公然以权力拥护者的立場来說話的。說到在子女問題上誤用自由的概念，这却眞正成为国家履行其义务的一个障碍。人們在思想上几乎認定了誰的子女就实实在在是(而非从譬喻的意思說来是)誰的一部分，一見法律稍稍干涉到家長对于子女的不容外人过問的絕对控制，就表現出特别的关切和不安，甚至比当他們自己的行动自由受到干涉时还要厉害；人类对于自由的珍重一般总是远远不及对于权力的珍重的。就以教育这事为例来看。說国家对于生为公民的每一个人都应当要求并强迫他們受到一定程度的教育，这难道不几乎是一条自明的公理嗎？可是試問有哪个人不害怕承認并主張这个眞理呢？不錯，并沒有任何人否認，做父母的既經把一个人生在世上，就应当給他一种教育，使他一生对人对己都能很好地尽到他的本分，这乃是他們的(或者照現存的法律和習慣說，只是父亲的)最神聖的义务之一。但是，尽管大家都一致宣称做父亲的負有这个义务，可是一到听說要强迫他去履行这个义务时就沒有人能忍受了。人們不但不要求他作什么努力或牺牲去为孩子求得教育，就是有了免費的教育摆在面前，人們还听任他随便接受不接受呢？大家都还沒有認識到，一个人只顧把孩子生育出来而

沒有不仅能喂养他的身体并且能把他的心灵教練好的相当預計，这对于那个不幸的后代以及整个的社会說来都是一种道德上的犯罪；大家也还沒有認識到，如果做父母的不尽这項义务，国家就应当实行监督，务使这項义务尽可能在父母的負担之下得到履行。

人們現在把国家应当教些什么、应当怎样进行施教等难題轉成党派論战的主題，徒然把应当使用于实施教育的时間和劳力消耗在关于教育的爭吵上面；其实只要承認了强行普遍教育的义务，这些难題就一概可告結束。政府只要决心要求每个兒童都受到良好教育，并不必自己操心去备办这个教育。做父母的欢喜讓子女在哪里得到怎样的教育，这可以随他們的便，国家只須帮助家境比較困难的兒童付学費，对完全无人負担的兒童代付全部入学費用，这样就足够了。要知道，由国家强制教育是一回事，由国家亲自指导那个教育是完全不同的另一回事；人們所举的反对国家教育的一切理由，对于前者并不适用，对于后者則是适用的。若說把人民的教育全部或大部交在国家手里，我反对絕不后于任何人。前文已經說到性格的个人性是怎样重要，又說到意見以及行为方式的歧异是怎样重要，所有这些都連帶說明了教育的歧异也具有同样的不可言喻的重要性。要由国家主持一种一般的教育，这无非是要用一个模子把人們都鑄成一样；而这个模子又必定是政府中有势者——无論是君主、是牧师、是貴族、或者是現代的多数人民——所乐取的一种，于是就不免随其有效和成功的程度而相应地形成对于人心并自然而然跟着也形成对于人身的某种專制。这种由国家設置和控制的教育，如果还有存在之余地，也只应作为多种竞賽性的实驗之一而存在，也只应以示范和鼓舞其他教育机关达到某种优良标准为目的来进行。实在說来，只有当整个社会状态落后到不能或不想举办任何适当的教育机关而非由政府担負起

这項事业不可的时候，在"两害相权取其輕"的考虑之下，才可以讓政府自己来主持学校和大学的业务；正如一国之內若沒有某种形态的私人企业適于担負工业方面的重大工作，政府便可以自己举办联合股份公司的业务。但是一般說来，如果国內不乏有資格能在政府維护之下举办教育事业的人士，只要法律旣規定实行强迫敎育，国家又支付貧寒子弟助学金，以保証办学不致得不到报酬，那么，他們就会能够也会情願根据自願原則办出一种同样良好的敎育的。

实行这項法律規定的工具只能是公开考試，施及所有兒童，并从早岁开始。可以規定一个年龄，叫每一兒童开始受試，以断定他（或她）是否已能閱讀。如果有个孩子还不能閱讀，对于他的父亲，除非他有可得原諒的充足理由，就可处以一笔适中的罰款，必要时还可叫他用自己的劳动来籌措繳納，并由他負担費用把孩子送入学校。每过一年应举行一次新的考試，逐漸扩展考試科目的范圍，这样就在实际上强制了所有兒童普遍获得特别是普遍保有一定的最小限度的普通知識。在这个最小限度之外，还应当有各种科目的自願考試，凡精通程度达到一定标准的人可以要求發給証書。为防范国家会通过这些安排来对人們的意見施加不正当的影响起見，凡考試中甚至較高一級的考試中所測驗的知識（除那部分工具性的知識如各种語言文字及其用法之类不計外）应当严格地限制在事实和实証科学的范圍之內。关于宗敎、政治或者其他有爭論的課題的考試，不应当变成測驗意見眞伪，而应当只是測驗事实知識，例如說某某作家、某某学派或者某某敎会曾根据什么什么理由主張什么什么意見。在这种制度之下，方兴的一代在一切有爭論的眞理方面并不会比現在的一代陷于較为困难的处境；他們仍然和后者一样可以被培育成或奉国敎或不奉国敎的人，国家只不过

照管他們成为有教养的教徒或者有教养的非教徒罢了。不阻擋他們在受到各种其他教育的同一学校中也受到宗教教育，假如他們的父母願意的話。国家若試圖在有爭論的題目上使它的公民得到傾于一方的結論，就是一种罪恶；但是若要断定并証明一个人在任何所設的值得注意的題目上保有为做出結論所必需的知識，却是很正当的。一个攻讀哲学的学生，不論他是信服康德(Kant)还是信服洛克(Locke)，或者甚至两个都不信服，若能既經得起关于康德的考試，又經得起关于洛克的考試，那总是更好一些；同样，若对一个无神論者給以有关基督教各种証驗的考試，只要不要求他宣称相信它們，那也沒有理由可以反对。关于較高的各部門知識的考試，我以为应当是完全自願的。若讓政府握有这样的权力，一說某人不够資格就不能得到职业，即使是不能得到教書的职业，那就未免太危險了。我和罕波尔特的意見一样，認为对凡来应試并經測驗及格的人，都应授予学位或者其他关于学問成就或职业成就的官方証書；但是这类証件除会受到公众意見对其証言的重視外，絕不应当更成为在职业竞爭上压倒他人的优越条件。

把自由的概念用錯了地方，便会阻碍人們在最有根据可以認定父母負有道德义务的事情上認識不到这种道德义务，也会阻碍国家在有些最有根据应当課以法律义务的事情上不去課加这种法律义务；不止在教育問題上是这样。造成一个人的存在，这件事实本身就是人类生活范圍中最有責任的行动之一。誰要承攬这个責任，誰要授与可以是禍可以是福的生命，除非那个被授与生命的人将来至少会有取得称意生存的一般机会，那就是对那个人的犯罪行为。在一个人口已經过多或者有人口过多的威胁的国度里，若生出为数稍多的孩子，結果会因有他們的竞爭而降低劳动的报酬，这对于一切依靠劳动报酬維持生活的人們也是一个严重的侵犯。

欧洲大陆許多国度在法律中規定，凡男女双方不能表現有維持一家生活的手段时便不得結婚，这并沒有越出国家的合法权力的范圍；这种法律无論定得合宜不合宜(这問題主要地要看当地的情况和情緒而定)，都不能認为它違犯自由而加以反对。这种法律乃是国家为禁止有害行动而作的干涉；这种行动既然有害于他人，卽使說还不宜加以法律的懲罰，也是应当受到譴責，受到社会的詬非的。但目前流行的自由观念却是：一方面，在看到一个人在只关自身的事情上遭到眞正侵犯时，竟十分容易屈从；另一方面，对那人的意向，当任其縱情做去，結果是把一个或几个不幸的、墮落的生命加于后代，还会对影响所及的許多旁人以他們的行动通过任何方式引起多种禍害的时候，反倒反对施加任何約束。人类既这样奇怪地尊重自由，又那样奇怪地缺乏对于自由的尊重，我們只要把这两方面比照一下，就可以想象一个人竟享有一种不可少的为害他人的权利，却一点也沒有只求自娛而无伤于人的权利。

最后，我还保留一些篇幅要談談一大类有关政府干涉的限度問題，这問題雖与本文的主題密切相連，但严格說来却不在它的范圍之內。有一类事情，其所以不容政府干涉的理由并不涉及自由的原則；問題不在拘束个人行动，而在帮助他們行动；这也就是要問，政府应否为了人們的好处而替他們办些事或者叫他們办些事，而不要把那些事一概留給他們自己去办，无論是每人各自去办或者是自願联合起来去办。

不涉及侵犯自由問題而反对政府干涉的可有三种不同的情况。

第一种是，所要办的事，若由个人来办会比由政府来办更好一些。一般說来，凡办理一項事业或者决定怎样来办和由誰来办那項事业，最适宜的人莫若在那項事业上有切身利害关系的人。这

条原理就判定了，立法机关或政府官吏不应当象一度通行过的那样干涉到普通的工业生产过程。这部分問題已經有政治經济学家作过充分詳尽的討論，而且和本文的原則也沒有特殊的关連。

第二种的反对則比較切近于我們的主題。有許多事情，虽然由一些个人来办一般看来未必能象政府官吏办得那样好，但是仍宜讓个人来办而不要由政府来办；因为作为对于他們个人的精神教育的手段和方式来說，这样可以加强他們主动的才能，可以鍛煉他們的判断能力，还可以使他們在留給他們去对付的課題上获得熟習的知識。人們之所以主張陪审制度（在非政治性的案件上），主張自由的、平民的地方自治和城市自治，主張由自願的联合組織来办理工业和慈善事业，这一点乃是主要的理由，虽然不是唯一的理由。这些都不是自由問題，只是在遙远的趋勢上和自由問題有关；但它們乃是發展問題。这些事情，在另一場合，还可以作为国民教育的一部分来加以細論；这实在也就是說，它們乃是对于一个公民的特种訓練，乃是自由人民的政治教育的实践部分，足以把他們从个人的和家庭的自私性的狹小圈子中拔出来，足以使他們習慣于領会共同的利益和管理共同有关的事情，也就是足以使他們習慣于从公的或半公的动机出發来行动，并以促进彼此联合而不是导致彼此孤立的目的来指导自己的行为。一个自由組織若缺乏这些習慣和力量就旣不能活动也不能維持；如若干国度中政治自由不充分建筑在地方自由的基础上便往往只曇花一現，就是例証。純粹地方性事务应由地方管理，巨大工业企业应由自願出資者的联合組織管理，这两点之所以値得推荐，还有其更进一步的理由，那就是本文前面所提出的發展的个别性和行动方式的歧异性所具有的各种优点。政府的工作趋于到处一样化；相反，个人和自願联合組織則会做出各种不同的实驗，得出无穷多样的經驗。政府

所能做的有用之事，只是使自己成为一个集中保管者，积極地把多种試驗所得出的經驗分發和傳播出去。它的任务在于使得每一个实驗者不是只許自己实驗不容别人实驗，而是都能够从另一些实驗者那里获得教益。

主張限制政府干涉的第三种理由也即最有力的理由乃是說，不必要地增加政府的权力，会有很大的禍患。在政府現有职能之外的每一增加，都足以更加扩大散布其对人們希望和恐惧心理的影响，都足以使得活跃而富于进取性的一部分公众愈来愈变成政府的依存者；或者变成旨在組成政府的某一党派的依存者。假如公路、鉄路、銀行、保險机关、巨大的合股公司、大学、以及各种公共慈善机关等都变成政府的分支机构；再假如市政公会和地方議事会以及現在傳留給它們的一切也都变成中央行政系統的一些部門；又假如所有这些不同事业的从业員都由政府来任用和支付薪金，因而其生活上的每一提高都要巴望政府来賜予；那么，即使有一切所謂出版自由和平民的立法組織，也不足以使这个国度或任何国度成为一个名符其实的自由之国。并且，这种行政机器愈是构造得有效率和科学化，網罗最有資格的能手来操縱这个机器的办法愈是巧妙，为患就愈大。在英国，近来有人建議，政府行政职务上所用职員一概应以竞試的办法来选取，以便为那些职务求得所能得到的最有智力和最有教养的人士。关于这个建議，贊成和反对两方面都有不少言論和文章。反对方面所最坚持的論据之一是說，国家的永久公僕这个职业在薪金报酬和显要地位两点上都并沒有足以吸引高才的前景，那些高才总是能够在各种职业方面或者在公司和其他公众团体的职务方面找到更誘人的生涯的。我想，这种論据若由維护这个命題的朋友用来答复对于它的主要質难，人們不会感到惊异。現在竟出諸反对者之口，这就很奇怪了。

这里所提出作为反对那个建議的制度的說法恰恰成为它的保險閥。如果一国中所有高才竟能都被吸入政府的职务中去，那么一个趋向于做到这种結果的建議才真足以引起不安。試想，假如凡需要組織协調或需要以广大和全面的見解来从事的社会事业，其各个部分都掌握在政府手中；又假如政府的职司普遍都有最能干的人来充任；那么，一国中所有扩大起来的文化和实践出来的智慧，除掉那些純粹思考性的以外，势必都集中于一个人数众多的官僚机构，而群体中其余的人势必只注目在它身上来謀求一切：一般群众要做什么，須求它指导和指揮；有能力有大志的人們則向它謀求个人的升进。于是，謀求鑽进这个官僚机构，鑽进之后又謀求步步高升，就成为大家进取的唯一目标。在这种政制之下，不仅在外边的公众由于缺少实践經驗之故沒有資格来批評或約制这个官僚机构的工作，就是專制制度的偶然机遇或者平民制度的自然运用間或使一位或若干有志改革的統治者掌握大权，也不能实施与这个官僚机构利益相反的改革。从一些有充分机会的观察者的記載看来，俄罗斯帝国的可悲情况就是这样。沙皇本人也沒有权力反对那个官僚集团；他能把那个集团的任何一人放逐到西伯利亞，但是他不能脫离他們或者違反他們的意志而进行統治。他們对于沙皇的每項詔令都有一个不声不响的否决权；只要不把它付諸实施就得了。在文明比較先进和反抗精神較多的国度里，一般公众既習慣于指望国家替他們代办一切，或者至少習慣于若不問准国家讓做什么以至怎样做法便什么为他們自己的事也不去做，他們自然就要認定凡有临到他們身上的灾禍一概应由国家負責，而一到灾禍超过他們忍耐限度的时候，他們就起来反对政府而形成所謂革命；于是另一个某人，不論有沒有向国族取得合法的权威，跃上了統治者的席位，又对那个官僚机构發布他的命令，而一切事态仍

与以前无异，那个官僚机构既未改变，也沒有别人能够取而代之。

在惯于自己处理自己的事务的人民当中，景况就迥不相同了。在法国，很大一部分人民曾从事于兵役，其中有很多人至少担任过下士級的軍官，因此在每次平民起事当中总有些人能够担当領导，并能临时做出相当象样的行动計划。法国人在軍事方面是如此，美国人則在各項行政事务方面能够做到这样；試令沒有政府来管他們，美国人的任何一个团体都能即时組成政府，以足够的智慧、秩序和果断来进行那个或任何其他公共事务。凡自由人民都应該是这样；而凡能够这样的人民必定是有自由的；这样的人民永不会因有什么人或者什么团体能够抓住并控制住中央管理机构就讓自己为他們所奴役。对于这样的人民，沒有一个官僚机构能希望强使他們去做或者去經受他們所不欢喜的事。可是若在凡事必經官僚机构来办的地方，凡为官僚机构所眞正反对的事就沒有一件能办得通。这种国度的結构乃是把这个国族的經驗和实际能力組織成一个有紀律的团体，为了对其余的人进行管治；这个組織自身愈是完善，它从群体各等級中为自己吸收并訓練最能干的人員愈是成功，那么它对包括这官僚机构的成員在內的一切人們的束縛也就愈加完整。因为管治者自己也成为他們的組織和紀律的奴隶，正不亚于被管治者之成为管治者的奴隶。中国的一个大官和一个最卑下的农夫一样，同是一种專制政体的工具和僕役。耶穌会的一个个别会友乃是这社团的最卑微的奴隶，虽然这社团自身却是为成員們的集体权力和地位而存在的。

还有一点也不可忘記，那就是說，若把一国中的主要能手尽数吸收入管治团体之內，这对于那个团体自身的智力活动和进步說来，也迟早是致命的。他們既經結成一个队伍，运用着一个和所有制度一样必然要在很大程度上依靠定則来进行的制度，这个官

吏团体便不免在經常的誘引下逐步墮入惰性相沿的例行公事之中，或者，假如他們有时也厭弃那种老馬推磨的作風的話又猝然陷入这个团体的某一領导成員所偶然幻想出来的沒有完全經过証驗的、不成熟的見解里面。要遏止这两种貌似相反实則密切相联的趋势，要刺激这个团体的能力使其保持高度水准，唯一的条件是应对在这个团体外面的有同等能力的监视批評負責。因此，要在政府之外保有某些手段来形成这种能力，并給以为对重大实际事务做出正确判断所必需的机会和經驗，这是必不可少的。如果我們还想永久保有一个有技巧、有效率的工作团体——尤其是一个能够創新和願意采取改进办法的团体；如果我們还不想讓我們的官僚机构墮落为一个腐儒机构，那么，这个团体就切不可把一切足以养成为管治人类所需要的才具的职业都壟断起来。

要判定那些对于人类自由和进步是如此可怕的灾禍究竟到哪一点就开始發生，或者更清楚地說，要判定那些灾禍究竟到哪一点就会压过在社会公認的領袖之下集体应用社会力量以排除社会福祉的障碍所得到的好处而开始成为灾禍；要尽量获致集中权力和集中智慧的优点而又不致把一般活动过量地轉入政府方面，这乃是政治艺术中最困难最复杂的問題之一。这問題在很大程度上乃是一个細目問題，須从多种不同的考虑来看，而无法定出一条絕对的規則。但是据我所信，有一条妥当的实踐原則，有一个心目中应存的理想，有一个足以測定旨在克服这个困难的一切安排的标准，可以用如下的字句表述出来：要做到符合于效率原則的最大限度的权力分散；但也要尽可能做到最大限度的情报集中，还要尽最大的可能把情报由中樞散播出去。譬如說，在內政的行政管理方面，例如在新英格兰諸省，凡不宜由直接有关的人們自己去办的各項事务，都应細加分类，各設官职，人选則由各个地方自行选出；

但是在此之外，在地方事务的每一部門，中央还应各設一个监督机关，形成一般政府的一个部門。这个监督机关的职能是要把各地方在各該部門工作中所得各种情报和經驗，要把外国类似工作中所得各种情报和經驗，还要把政治科学一般原則中所有各种情报和經驗，全都集中起来，象集中在一个焦点那样。这个中央机关应当有权了解一切做过的事情，其特殊义务則在使一个地方所得出的知識能为其他地方所利用。由于它所处地位高，观察范圍广，不为一个地方的瑣細偏見和狹隘眼光所局限，所以它的通报自然就带有很大的权威；至于它的实际权力，作为一个永久性的設置来說，我以为应当只限于强迫地方官吏服从为指导他們而制定的法律。凡在一般法規中沒有預作規定的事，一概应由地方官吏自行裁处，但要对他們的选民負責。若違犯法規，他們应对法律負責，而法規本身則应由立法机关制定；中央行政权威只应注視法規之执行，如見法規未得正当实行，应視事件的性質，或向法院訴請强制执行，或向原选机构訴請罢免那未照立法精神执行法規的工作人員。照它的一般概念說来，英国的中央救济会所試圖施加于全国救济稅管理人員的监督就是这样。它行使权力如有超过这个限度之处，在那种特殊情况下也是正当和必要的，那是为了要在不仅对各个地方而且对整个群体都有深刻影响的事情上糾正一些积習甚深的不良管理；因为，任何地方都不容有一种道德权利，可以因管理失当之故而把自己变成一个貧民窩巢，以致必然流向其他地方，从而有損于整个劳动群体的精神的和物質的状况。中央救济会之保有实行行政强制和制定附屬法規的权力（但是由于对这个問題的輿論情况，他們很少行使这些权力），这在头等的有关全国利益的情事上固不失为正当，但若监督到純屬地方利益的事情，那就完全不适当了。但是，一个对各个地方供給情报并进行指导的

中央机关在一切行政部門中是同样有价值的。一切政府的活动，只要不是妨碍而是帮助和鼓舞个人的努力与發展，那是不厭其多的。可是，政府一到不去發揮个人和团体的活动与力量却以它自己的活动去代替他們的活动的时候；一到不是对他們进行指教、劝导并有时指摘而是叫他們在束縛之下工作，或是叫他們退立一旁而自己去代替他們工作的时候，害处就开始發生了。国家的价值，从長远看来，归根結蒂还在組成它的全体个人的价值。一个国家若只圖在管理技巧方面或者在事务細节实踐上所表現的类似的东西方面稍稍較好一些，而竟把全体个人智力的扩展和提高这一基本利益推迟下来；一个国家若只为——即使是为着有益的目的——使人們成为它手中較易制馭的工具而阻碍他們的發展，那么，它終将看到，小的人不能眞正做出大的事；它还将看到，它不惜牺牲一切而求得的机器的完善，由于它为求机器較易使用而宁願撤去了机器的基本动力，結果将使它一无所用。